políticas do imaginário

Tomemos como exemplo a literatura erótica, já que ela será uma das marcas desta coleção. Como falar dela sem cair no reducionismo que tende a situá-la dentro do código já fechado de um gênero? Afinal este tratamento responde muito mais às necessidades do mercado editorial e a uma política de domesticação da sexualidade, que a torna digerível e termina por suprimir as características específicas de cada obra, descontextualizando-a do momento histórico de sua produção enquanto literatura, assim como oculta os códigos de leitura que tornam possível a sua produção. Mas estas são apenas algumas das possibilidades que encerram os textos.

A leitura não é uma operação inocente, transparente. Ler não é propor um significado a uma constelação de significados pré-existentes. Também não é somente explicitar os interesses de quem mexe com o discurso, clarifica e desmascara os interesses e interrogantes anteriores, em virtude dos quais um texto se constitui. Leitura é, para nós, tentar ver aquilo que se constitui antes da chegada da *lei*, aquilo que as leis de um determinado saber (oficial ou não) obscurecem e impedem de desvendar. É sobre o inconsciente, o utópico o sem lugar que esta coleção se constrói. Ou sobre o imaginário — já que os títulos da coleção querem se estruturar ao redor desse vazio.

Estas *Políticas do Imaginário* serão uma viagem pelos obscuros caminhos do *outro*, essa outra cena que faz a vida funcionar.

DEVASSOS
NO PARAÍSO

A HOMOSSEXUALIDADE NO BRASIL, DA COLÔNIA À ATUALIDADE

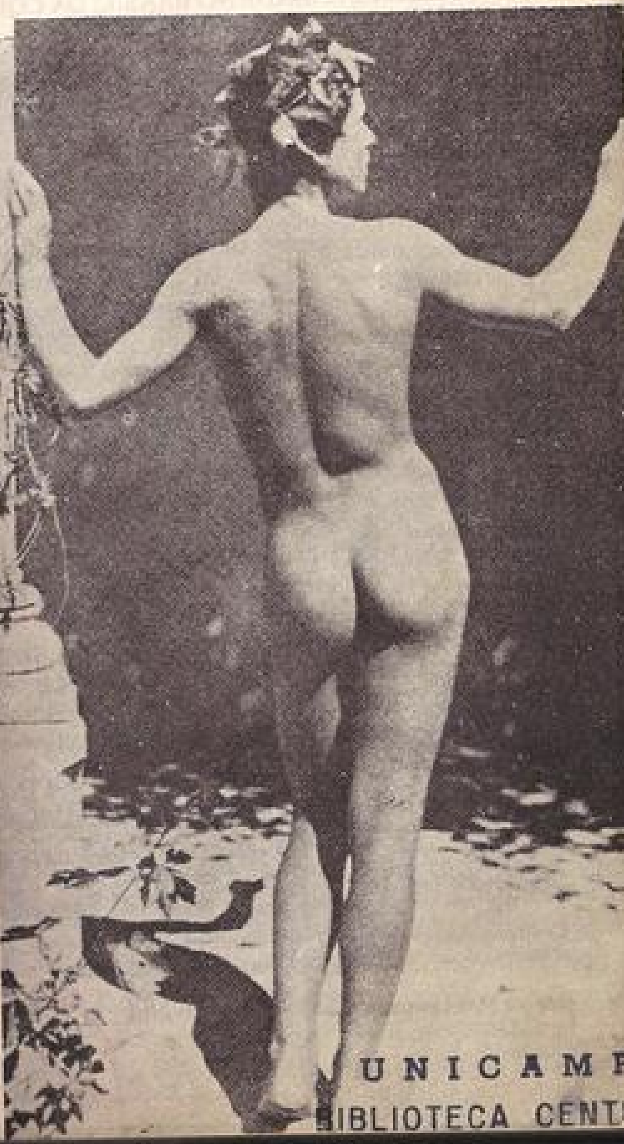
JOÃO SILVÉRIO TREVISAN

2.ª Edição

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTR

DEVASSOS NO PARAÍSO

JOÃO SILVÉRIO TREVISAN



UNICAMP
BIBLIOTECA CENTR

Políticas do Imaginário
Org. *Samuel Leon*

DEVASSOS NO PARAÍSO
A HOMOSSEXUALIDADE NO BRASIL, DA COLÔNIA À ATUALIDADE

Capa e projeto gráfico:
Carlos Clémen

Revisão de provas:
Vivien Lando

Composição:
Intertexto

Fotolitos:
Binhos Fotolitos

Impressão:
Prol

1ª Edição: 1986
2000 exemplares

2ª Edição: 1986
2000 exemplares

Copirraite
João Silvério Trevisan

Copirraite da presente edição

Editora Max Limonad

Bib Id: 317164
Classif. 176
Autor T729d
V. Ex. 2·ed
Tombo-BC/179306
IFCH/41403

Índice

Políticas do Imaginário 2
AGRADECIMENTOS 11
ADVERTÊNCIA 13
INTRODUÇÃO 15
Cinema Íris e os bastidores do Brasil 16
Ser ou não-ser homossexual 19
Ser ou não-ser brasileiro 24
O estado de vir-a-ser 30

Capítulo 1:
O BRASIL VISTO DA LUA 35
"Pareço estar em Sodoma, e pior ainda..." 36
Vênus deitada, Urano nas esquinas 42

Capítulo 2:
A SANTA INQUISIÇÃO DESCOBRE O PARAÍSO .. 61
Primórdios: os brutos também amam 63
Escravidão, religiosidade & erotismo 66
O Deus hedonista 69
O Deus punitivo 71
Os pecadores lúdicos 77
O Gran finale penitencial 89

Capítulo 3:
UM NOVO MUNDO NADA ADMIRÁVEL 93
O escândalo dos "índios homossexuais" 95
Da sodomia ao silêncio tácito 100
Rumo ao Estado higiênico 105
Entra em cena o homossexualismo 108
Entra em cena o homossexual psiquiátrico-policial 112
Rumo ao confinamento psiquiátrico-policial

Febrônio e Chrysóstomo: foras-da-lei num país sem leis ... 116

Capítulo 4:
A ARTE DE SER AMBÍGUA ... 135
Reminiscências da cena travestida ... 136
Essas histórias de amor maldito ... 148
De como o ladrão boliviano invade o leito nupcial 159
Anos 70: eclode o desbum guei ... 166
... e acontece o nosso *boom guei* ... 173
E com vocês: a bicha eletrônica ... 180
Nosso trapo, nossa arte ... 185

Capítulo 5:
A MANIPULAÇÃO DA HOMOSSEXUALIDADE LIBERADA ... 199
Um retardado começo ... 201
Novas idéias no front ... 206
Cooptação, institucionalização, diluição ... 213
Um saldo melancólico ... 223

Capítulo 6:
PARAÍSO PERDIDO, PARAÍSO REENCONTRADO 233
A máscara e a paródia ... 234
Êxtase e agonia ... 237
Quem tem medo do lobo-mau? ... 241
Travestis tipo exportação ... 244
As peripécias do corpo ... 248
In peste veritas ... 254

Apêndice 1: ENTREVISTA COM O BABALORIXÁ MÁRIO MIRANDA/MARIA APARECIDA ... 279

Apêndice 2: ANOS DE BRIGA ... 309
A guerra santa do Dr. Richetti ... 310
Uma casa que não era de Irene ... 316
No país dos modismos ... 322

BIBLIOGRAFIA ... 325

"Tudo eram delícias e não parecia
esta terra senão um retrato do
terreal paraíso."

Frei Manoel Calado do Salvador (1636)

"Onde é Brasil?
Que importa este lugar
se todo lugar
é ponto de ver e não de ser?"

Carlos Drummond de Andrade (1977)

Agradecimentos

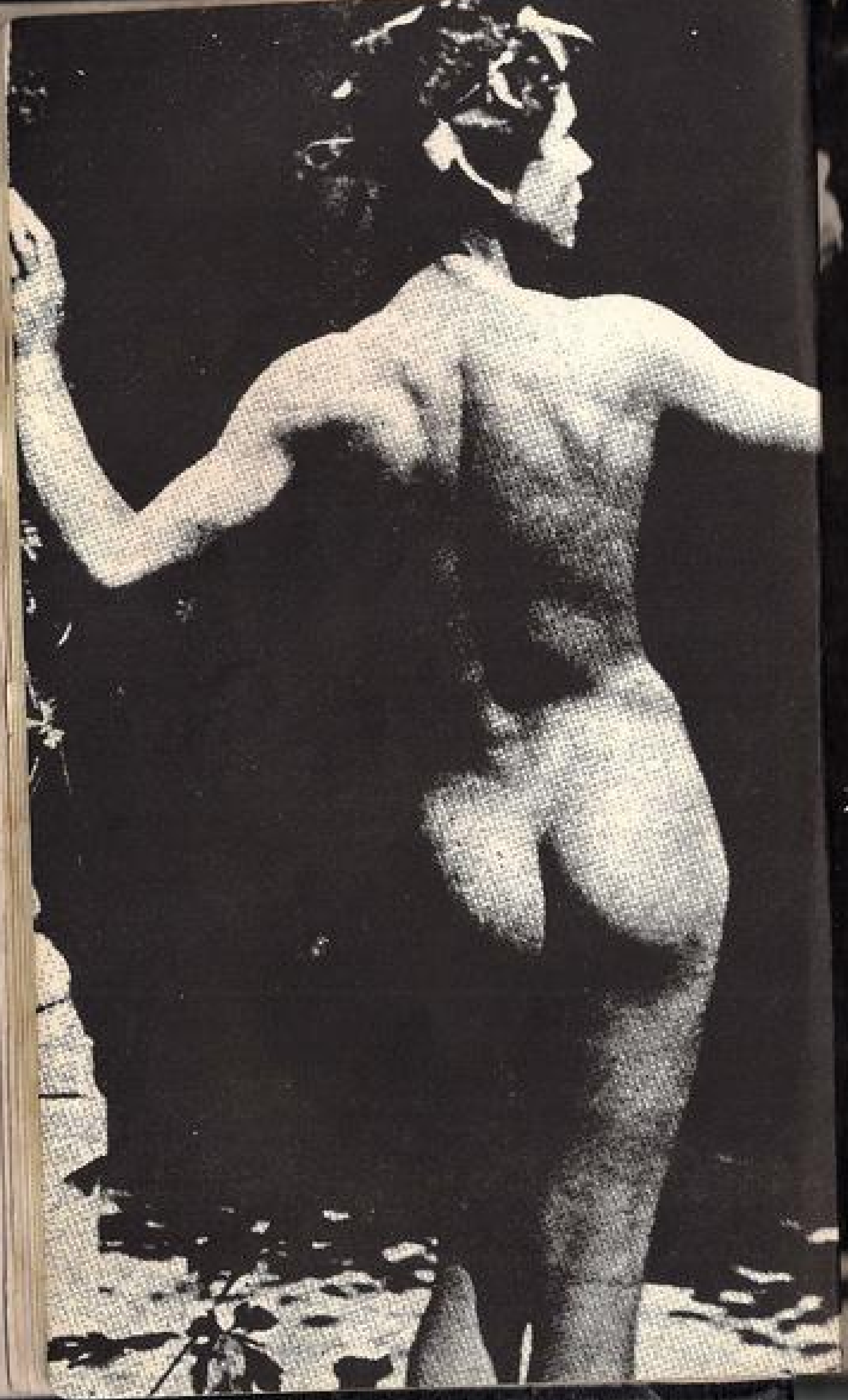
A ANTONIO CADENGUE, que me ajudou lendo e discutindo os capítulos, pesquisando e me oferecendo abundante material, fazendo sugestões e auxiliando na própria datilografia — mas sobretudo acreditando em mim e me incentivando com sua dadivosa amizade. A Gabriel Bechara, pela generosidade em me ceder precioso material de pesquisa. A Márcia Myriam Gomes, pelas leituras do meu texto e pelo persistente afeto. A Nestor Perlongher e Alcir Lenharo, pela leitura e discussão dos originais. A Cláudio José Trevisan, pelos inúmeros livros gratuitos e o sólido afeto. A Jomard Muniz de Britto, Mário Miranda (Maria Aparecida), Sérgio Domingues e Nívio Ramos Sales, pela disponibilidade em informar. A Allen Young, Conrado Silva, Maria de Lourdes Trevisan Pereira, Carlos Eugênio Marcondes de Moura, Sônia A. Siqueira, Glauco Mattoso e Antonio Carlos Tosta, pelas informações e material esparso. A Marcelo Dantas e Didi Chiarelli, pela transcrição de fitas. A Sílvio Pinto e Beto Ronchezel, pela datilografia parcial. A Carlos Vezzá, pela tentativa de me secretariar. A David Fernbach, pela britânica paciência. E às inúmeras pessoas que gentilmente me ajudaram com pequenas informações ou material esparso, mas cujos nomes esqueci de anotar.

Advertência

1. Este livro foi escrito por solicitação da GMP Publishers Ltd, para publicação na Inglaterra, sob o título *Perverts in Paradise*. A presente edição é fundamentalmente a mesma de Londres, exceto que fui obrigado a adaptar certos detalhes para o público brasileiro, além de fazer algumas modificações não essenciais, certas atualizações imprescindíveis e pequenos acréscimos necessários.

2. Minhas pesquisas visaram fundamentalmente a experiência homossexual masculina. Para uma abordagem mais específica do lesbianismo, teria sido necessário realizar pesquisas também específicas, partindo de pressupostos muito diversos — por exemplo, o de que não se trata aí de uma simples versão feminina da homossexualidade mas, antes de tudo, de *mulheres* com um tipo de vivência muito particular. Evidentemente, a priorização do enfoque masculino partiu de uma escolha minha, considerando inclusive que o material inicialmente disponível relacionava-se mais aos homens do que às mulheres. Em todo caso, sempre que possível, procurei fazer, paralelamente, referências ao amor lésbico e suas nuances históricas no Brasil.

J. S. T.
São Paulo, inverno de 1985.



Introdução

"O Brasil não é meu país: é meu abismo
meu veneno
nosso câncer."

Jomard Muniz de Britto (1982)

Cinema Íris e os bastidores do Brasil

Nos dias que correm, a Aids tem colocado de prontidão, neste triste trópico, certa canalha conservadora — a mesma que às vezes cochila com um olho mas mantém o outro sempre alerta para vigiar e, de pronto, interferir. Aqui no paraíso da conciliação, as patrulhas da velha ordem cada vez menos se apresentam como tais. Provando que neste país em geral mudam as moscas mas não os doces, tais patrulhas vêm à tona, na década de 80, camufladas sob a pele de médicos, psicólogos, juízes, bispos, políticos, radialistas, professores universitários e — pasmem! — até de jovens roqueiros que, debaixo da gíria mais moderna, continuam falando a mesma linguagem de seus avós. Usando indevidamente a autoridade que a ciência, a religião e os mídia (as três medusas do nosso tempo) lhes conferiram, tais oráculos passam a ditar regras morais, conforme se verá mais detidamente em trechos deste livro. Por ora, quero apenas mencionar o mal-contido júbilo com que os extratos conservadores (aqui incluindo as retrovanguardas) do país anunciam o refluxo daquilo que os mídia retumbantemente chamaram de "revolução sexual" — fenômeno que raramente ultrapassou suas manchetes mais sensacionalistas e que, temo eu, funcionou mais como golpe publicitário para vender produtos do que propriamente como fator de transformação na vida interior das pessoas. Daí a hipocrisia com que se comenta o "fim dos modismos" — como se as práticas sexuais alternativas em si mesmas nunca pudessem passar de mero modismo. Pelos jornais, já se pode ler, por exemplo, que "brasileiro nunca leva muito a sério suas opções sexuais: aparece um Ney Matogrosso na televisão, então imita-se logo o compor-

tamento andrógino"[1] — no dizer de certa pesquisadora. Em contrapartida, o casamento passa a ser (sutilmente ou não) veiculado como coisa eterna e não aquela instituição imposta a ferro e fogo, durante séculos, na vida dos indivíduos — desde a veiculação cotidianamente realizada (como verdadeira lavagem cerebral) pelos mídia, em conluio com moralismos religiosos, até as terríveis punições, em séculos anteriores, que a Igreja e a Inquisição impingiram a quem praticasse adultério e, até mesmo, tivesse dentro do casamento uma atividade sexual não enquadrada dentro dos fins procriativos aos quais ele, por definição, se destina. Pontifica-se: os modismos passam, o matrimônio fica; ou seja, passada mais essa efêmera tempestade de luxúria, a família recupera seus valores eternos, por graça de Deus e para tranqüilidade da Pátria.

Mas não é esse o único argumento do neoconservadorismo brasileiro. Agora envolto numa linguagem modernizada, reaparece o velho argumento da naturalidade. Em vários setores, já se cita a Aids como resultado de um descompasso entre a natureza e os costumes, pois sempre que "o homem invade o nicho ecológico, contrai novas doenças", conforme palavras do Dr. Ricardo Veronesi, professor de medicina da USP; segundo tal interpretação, a prática homossexual estaria rompendo um equilíbrio natural, de modo que agora a natureza se vinga, atingindo a humanidade com uma nova *pandemia* (sic), através da "mutação de um vírus novo" que, no caso específico, provoca a Aids[2]. Aceitando esse raciocínio, é espantoso que não tenha ocorrido nenhum surto de Aids na Grécia Antiga, por exemplo. Suponho que argumentos semelhantes devem ter sido usados para explicar a eclosão da sífilis no continente europeu, em fins do século XV, quando até mesmo a masturbação foi associada com a nova doença[3].

Para a Aids, há ainda argumentos baseados na "naturalidade nacional", quando se propõe que a vivência homossexual seria fundamentalmente alienígena, enquanto costume recém-importado, na esteira da chamada "revolução sexual". Evidentemente, essa idéia coloca num mesmo saco as homossexualidades e, por exemplo, o bombardeio com que somos, a qualquer hora do dia, atingidos pelo pior lixo da música americana, através de nossas rádios. Diante do jargão nacio-

nalista baseado no rechaço à diferença, prefiro lembrar um delicioso conto de Aguinaldo Silva, onde uma bicha debutante, mas muito curiosa, resolve visitar o cinema Íris — paraíso popular da pegação guei carioca — pra conferir a existência de certa frase inscrita nas paredes do banheiro local. Mergulhando como um Dante no inferno, o personagem tateia na escuridão do cinema, onde só as prostitutas assistem ao filme, ao passo que a população masculina se comprime nos cantos ou detrás das cortinas podres, em agitado intercâmbio erótico. Dentro do banheiro, a fumaça dos cigarros e a luz mortiça deixam entrever uns trinta homens, num clima macabro que o fedor de urina velha só acentua. Aí, abrindo caminho por entre machos que gemem e suspiram em vários tons, a bicha debutante depara-se finalmente com a famosa frase escrita, em caracteres enormes, na parede de uma privada em ruínas: *O cinema Íris também é Brasil.*

Independentemente da conotação que se dê a esse fato, a existência do cinema Íris (e territórios correlatos) é parte da vida brasileira. Ao realizar as pesquisas e escrever este livro, minha intenção foi exatamente essa: ajudar a compor um capítulo ainda inédito e tantas vezes camuflado (quando não proibido) da vida e cultura brasileiras. Se com isso quero responder aos guardiães da "moral nacional" e a certos profetas de uma apressada escatologia anti-homossexual, também desejaria que a complexidade da investigação dispensasse antecipadamente as rotulações, às vezes até bem intencionadas, que possam reduzir esta obra a mais uma peça folclórica, exposta no jardim zoológico da indústria cultural — coisa muito comum neste país, sempre que o tema em pauta é a vivência homossexual. Para aqueles que venenosamente costumam tachar de "militante" (o que quer dizer: tendenciosa e unilateral) qualquer abordagem não-risível do referido tema, adianto que me deparei com o estigma já desde as minhas tentativas em buscar financiamento para as pesquisas, que acabei realizando (durante pelo menos três anos) com a ajuda de amigos e por minha própria conta, depois que pelo menos duas entidades especializadas me responderam negativamente, uma delas sob alegação de financiar apenas pesquisas ligadas à universidade. Foi talvez graças a essa exclusão que pude me dedicar mais livremente à elaboração de um trabalho sério sem, para tanto, precisar reduzi-lo à proverbial sisudez e

chatice que, guardadas as raras exceções, caracterizam o saber universitário dominante no país.

No quadro deste livro, eu e os leitores estaremos nos defrontando com o enigma de duas identidades: a de brasileiro e a de homossexual. Supondo, por questão de método, ser *a priori* possível falar em "identidade", vamos nos defrontar com duas questões incômodas mas inevitáveis e, no caso, complementares. Haveria alguma coisa que pudesse ser chamada de "caráter brasileiro"? Seria adequado falar de uma "identidade homossexual"? Nos dois casos, trata-se de questões complexas tanto em sua formulação quanto em suas implicações paralelas.

Ser ou não-ser homossexual

Hoje, discute-se muito se é adequado e producente *definir* a homossexualidade, outorgando-lhe algo como um caráter específico e uma natureza compartimentada. Parte-se da idéia de que não estamos diante de uma *condição* (tal como a *condição feminina*) ou de uma maneira inata de ser. Antes, trata-se de uma *circunstância*, já que o desejo sexual não obedece a uma ordem natural e sim a propensões culturais mutáveis no decorrer da história — inclusive a história de vida pessoal. Isso quer dizer que não existem objetos sexuais absolutos nem compartimentos estanques do desejo: este se inclina num movimento de polivalência pendular e mutabilidade básica para além das ideologias; na verdade, são as ideologias que procuram estabelecer padrões e normas. Nesse sentido, o "assumir-se" homossexual poderia acabar criando uma nova forma de categorizar o desejo, justamente por outorgar-lhe uma outra naturalidade e legitimidade, inaugurando novos parâmetros de normalidade — exatamente como faz a ordem médico-psiquiátrica, ao pretender reprimir desejos considerados desviantes. Assim, definir alguém como homossexual acabaria servindo mais aos objetivos da normatização do que a uma real liberação da sexualidade, inclusive por incentivar diretamente a política do gueto, do separatismo, do racismo sexual, numa discriminação às avessas. Tais objeções tornaram-se agudas, em certos setores do próprio Movimento homossexual, provocando ferrenhos

adversários do "assumir-se". No Brasil, assim como em outros países, muitos ex-militantes preferiram caminhar com mais prudência quanto a aceitarem uma definição de homossexual, qualquer que fosse. Sua atitude tem enriquecido um debate verdadeiramente importante e inadiável, já que está em jogo o próprio direito das pessoas homossexuais gerirem suas vidas, seu afeto, sua sexualidade.

Mas, se essas objeções à "construção de uma identidade guei" fazem sentido, também é verdade que não se pode negar um nome qualquer ao desejo, ainda que por mera questão de método. Pelo simples fato de existir algo parecido com o desejo homossexual, é necessário referir-se a ele sob algum tipo de denominação; caso contrário, acabaríamos simplesmente voltando aos tempos da sufocante e hipócrita invisibilidade que só reforçava os mecanismos repressivos. Aliás, parece significativo que — pelo menos no Brasil — esse posicionamento anti-identidade começou a grassar a partir do momento em que o Movimento homossexual passou a atrair sobre si as iras do sistema. Além do mais, a discussão chegou a tornar-se bizantina, resvalando para preciosismos lingüísticos impraticáveis, quando inseridos no quotidiano e distanciados dos muros da universidade que os instaurou; é assim, por exemplo, a fórmula proposta para substituir o "sou homossexual" por um reticente "estou homossexual". Deve-se acrescentar também que essa intelectualizada (e não de todo desprezível) postura acabou indiretamente compactuando com a moda guei-macho, através da qual os homossexuais (basicamente masculinos) passaram a procurar, mais do que nunca, viver dentro dos padrões sociais de normalidade, evitando até agressivamente a proximidade de estereótipos efeminados, num alarmante culto à misoginia. Apesar desse esforço guei em não se enquadrar na categoria "bicha", os mídia descobriram definitivamente os homossexuais; ou seja, não é uma deliberada volta ao *closet* que livrará as bichas da manipulação, especialmente agora que a eclosão da Aids tem servido para ressuscitar os mais caquéticos mecanismos de controle social.

Ao me referir à identidade guei, já por força dos objetivos deste livro, estou ciente do terreno escorregadio. Em todo caso, me parece absurdo abolir tal referência à identidade, simplesmente porque a reflexão ainda não amadureceu

os termos do problema. Também não pretendo cair no equívoco populista de adotar aqui o conceito de *viado* tal como presente no quotidiano brasileiro, ou seja, o de que homossexual é exclusivamente o parceiro "passivo" e, por extensão, o homem efeminado (o mesmo raciocínio tem equivalente na mulher homossexual, tomada sempre como "ativa" e sinônimo de *sapatona*). Recuso, igualmente, as diferenciações pseudocientíficas (hoje muito em voga nos meios de comunicação) entre "homossexual" e "bissexual" como dois grupos estanques. Aliás, desde o aparecimento da Aids, essas classificações vêm forçosamente se rompendo. Desnorteados sobre onde exatamente detectar o estigmatizante vírus, os mídia, acostumados a tudo compartimentalizar, já inauguraram até mesmo a curiosa categoria de "heterossexual promíscuo", eufemismo para se referir àquele em cuja rede tudo o que cair é peixe — mas que não abre mão, a nível social, de sua "condição de macho". Poderia se colocar uma questão, só para aturdir os que, em se tratando do comportamento humano, são fanáticos da régua e do compasso: o chamado "bissexual" seria um heterossexual que transa com homem ou um homossexual que transa com mulher? Assim também, se "heterossexual promíscuo" é aquele que, nas horas vagas, trepa com homem, por que não criar a categoria "homossexual promíscuo", quer dizer, aquele que de vez em quando transa com mulheres, só pra confirmar a regra? Ou quem sabe é o vírus que, sob as ordens dos moralistas, deda quem é e quem não é...

Ao invés de penetrar na selva dessas categorizações bizantinas e, de resto, estéreis, neste livro preferi considerar como homossexuais mais as *relações* (ainda quando isoladas) do que as *pessoas* isoladamente. Parto da idéia de que, especialmente num país como o Brasil, seria bastante equivocado restringir a vivência homossexual (e sua diversificada expressão cultural) ao grupo que circula nos guetos urbanos onde as repressões sociais e a imaginação pudica meteram aqueles cidadãos assim apelidados de *homossexuais* (ou *gueis*, ou *entendidos*, ou *viados*, ou *bichas*, tanto quanto *lésbicas*, ou *sapatonas*, ou *fanchonas*, ou *motoristas-de-caminhão*). Não se pode esquecer que existe numerosa população de vivência exclusivamente homossexual que não aceita e, muitas vezes, detesta confundir-se com o gueto guei ou, menos ainda, fre-

qüentá-lo. Considere-se, além disso, que o epíteto altamente pejorativo de *viado* acabou descarregando o estigma sobre os ombros dos mais efeminados (a homossexualidade "visível"); graças a esse fenômeno brasileiro (e latino); grande número de *machões* deste país consegue mascarar socialmente suas vivências homossexuais, sejam elas regulares ou esporádicas, freqüentando bichas que vão das menos pintosas até os travestis mais freneticamente femininos. Boa parte do pânico provocado pela Aids certamente tem a ver com suas possibilidades de *revelar*, de trazer os subterrâneos à tona. E eu pergunto, diante das evidências: acaso não seriam homossexuais as relações eróticas comprováveis, durante o dia ou à noite, em grande parte dos nossos banheiros públicos (masculinos), onde os machos ostentam entre si ereções (e iniciativas libidinosas) tão fáceis e fartas quanto sua mesma capacidade em, fora dali, vangloriar-se das conquistas femininas? Quantos homens brasileiros, depois de cumprirem seus deveres "sociais" de casar e ter filhos, não se sentem mais "liberados" e partem para uma vida erótica menos bitolada, ainda que rigorosamente subterrânea? Todas essas questões tornam, portanto, vãs e discutíveis as tentativas de adentrar o campo dos números e das definições estritas. Nesse intrincado território do desejo, como calcular adequadamente o número de homossexuais existentes no país, se já a própria definição do elemento pesquisado é espantosamente fluida? A Aids talvez esteja cumprindo, além de outras numerosas funções, essa de borrar os enganosos limites entre o que é e o que não é homossexual. Assim, numa reunião informativa sobre a doença, em São Paulo, um rapaz (naturalmente ansioso por se esquivar do estigma) declarou, a um repórter, estar ali por ter transado com um travesti; mas, dizendo-se heterossexual convicto, enfatizou ter sido ele o *ativo* na relação[4]. Essa última informação, no caso, faz sentido apenas como prestação de contas a nível social. Ativo ou passivo, casado ou solteiro, o que importa é que esse rapaz (e tantos outros) pode ter sido flagrado, pelo vigilante vírus, em meio a uma relação *homossexual*. Por estar, até o presente momento, de certo modo restrita ao gueto guei onde ela se desenvolveu, a epidemia é reveladora e, com isso, estigmatizante. Quer dizer: um vírus inocente vem resolver num tapinha o crucial problema que estatísticos e pesquisa-

dores sequer conseguiram equacionar; e mostra que se trata de um falso problema, isso de definir quem é e quem não é. Afinal, menos do que a "opção sexual" feita, para o vírus importa simplesmente o contato havido. Ao diluir de um modo radical aquele conceito rigorosamente demarcativo que uma sociedade perversa consagrou, essa doença vem indiretamente evidenciar que o desejo está ali onde ele mesmo preferiu estar, sem restringir-se às contingências culturais, tornadas perfeitamente irrelevantes. Tentando justificar o fato de, em sua farmácia, recusar-se a dar injeção em homens efeminados, certo farmacêutico paulistano assim se manifestava, numa recente enquete sobre Aids: "E se eu me contaminar? Lá em casa ninguém ia querer saber da história. Todo mundo ia achar que eu 'virei a mão'"[5]. O que deixa a resposta reveladoramente ambígua é que esse homem não teme *pegar* o *vírus* da Aids mas, sim, *adoecer de homossexualidade*. De certa maneira, é lícito acreditar que nessa ambigüidade do pânico à doença revela-se a ambigüidade básica do desejo, quando se intui que *qualquer um* pode "virar a mão". Assim, confundida com o estigma da homossexualidade, a doença da Aids tem revelado uma verdade espantosamente simples: somos todos vulneráveis ao desejo (homossexual ou não), porque potencialmente *capacitados* para adoecer do outro. (No último capítulo, estarei me detendo mais sobre o assunto.)

Por uma questão prática, aqui se denominará "desejo homossexual" a uma gama muito diversificada de manifestações de amor entre pessoas do mesmo sexo, ainda quando tais manifestações não caibam na definição estrita de "homossexual" tal como criada pelo discurso médico-científico e veiculada pelos mídia, neste determinado momento histórico. Assim, por exemplo, só muito inadequadamente se chamará de "homossexuais" às manifestações de afeto e ao relacionamento sexual entre homens, tal como ocorre em diversas tribos indígenas brasileiras, onde esses costumes obedecem a motivos inteiramente estranhos à cultura ocidental-urbana que cunhou a definição de homossexual e compartimentou o sexo. Portanto, corro conscientemente o risco de ser impreciso, mesmo porque não parecem existir outras alternativas no atual estágio das discussões. Quando colocado diante desse mesmo impasse, Michel Foucault respondeu:

"É preciso *não ser* homossexual mas sim *buscar encarniçadamente ser* guei (grifo meu). Interrogar-se sobre nossa relação com a homossexualidade é antes de tudo desejar um mundo onde essas relações sejam possíveis, mais do que simplesmente ter o desejo de uma relação sexual com alguém do mesmo sexo"[6]. Foucault refere-se a um estado de vir-a-ser e estar-em-mutação que me parece muito interessante justamente porque não afirma a homossexualidade como uma condição no santuário da normalidade, mas também não deixa de instigar as nuances do desejo que podem continuar mudando indefinidamente, num espaço de manifestação labiríntica. A propósito, lembro que certa vez em Aracaju (Nordeste brasileiro) ouvi um termo curioso e muito perspicaz usado pela população local para designar uma bicha: "duvidoso". A bicha é exatamente isso: o duvidoso, aquele que instaura uma dúvida. Em outras palavras: é alguém que afirma uma incerteza, que abre espaço para a diferença e que se constitui em signo de contradição frente aos padrões de normalidade. Ou seja: trata-se do desejo como afirmação de não-identidade.

É no contexto desse vir-a-ser homossexual que eu gostaria de penetrar, ao falar do Brasil.

Ser ou não-ser brasileiro

"O sociólogo que quiser compreender o Brasil não raro precisa transformar-se em poeta", disse o antropólogo francês Roger Bastide. Por quê? Porque ele "não sabe mais que sistema de conceitos utilizar. Todas as noções que aprendeu nos países europeus ou norte-americanos não valem aqui. O antigo mistura-se com o novo. As épocas históricas emaranham-se umas nas outras. Os próprios termos como 'classe social' ou 'dialética histórica' não têm o mesmo significado, não recobrem as mesmas realidades concretas. Seria necessário (. . .) descobrir noções de certo modo líqüidas, (. . .) que se modelariam conforme uma realidade viva, em perpétua transformação[7]." Essa mesma perplexidade diante do Brasil ocorre quando se pergunta: o que é ser brasileiro?

De saída, a questão de uma identidade brasileira ou caráter nacional esbarra, a meu ver, no indisfarçável impulso nacionalista que a inspira. E isso merece ser, no mínimo, ressalvado. No Brasil atual, está em curso uma séria rediscussão do nacionalismo enquanto doença endêmica da América Latina e, provavelmente, de países do Terceiro Mundo em geral. A idéia básica é que a proposta nacionalista resultaria de uma conceituação arbitrária, na medida em que elimina os indivíduos, as classes, os grupos étnicos e suas diferenças, ao uni-los debaixo de uma representação abstrata chamada "povo", que é imposta, como uma fatalidade massificante, sobre cada cidadão. O paradoxo fica ainda mais evidente em se tratando de nações com um passado tão recente, entre elas o Brasil. Como falar impunemente de *identidade nacional*, em se tratando de um país que, em relação ao mundo eurocêntrico, existe há menos de quinhentos anos e só nasceu, enquanto entidade política autônoma, há pouco mais de 150 anos?

No decorrer dos últimos quatro séculos, o lado atlântico da América do Sul foi se alargando, politicamente, de modo a criar fronteiras muito amplas. Dentro dessas demarcações arbitrárias, definiu-se (não menos arbitrariamente) a presença de um *povo* do qual o idioma português tornou-se casualmente a língua-mãe (ou, quem sabe, madrasta). Perdido no interior de enormes distâncias, esse "povo" vive à procura de si mesmo, já que não existe enquanto tal. A partir de 1822, quando foi formalmente proclamada a independência do Brasil, o projeto de nação veio sendo trabalhado deliberadamente, visando criar uma idéia de pátria que funcionasse como elo maior entre grupos socialmente indefinidos e diversificados, que habitavam no interior das longínquas fronteiras brasileiras, e com isso propiciar que grupos dominantes utilizassem em seu proveito a recém-proclamada nacionalidade. Depois disso, o conceito de nação continuou oscilando ao sabor dos ingleses, interessados em nosso potencial de consumo. Mais tarde ainda, foi a vez dos norte-americanos, que passaram a ver o Brasil como uma espécie de alter-ego subdesenvolvido, para controle da parte sul do continente. Bombardeado por influências e interesses de toda ordem, esse país chamado Brasil deve sua fragilidade menos ao fato de ser uma colcha de retalhos do que a viver forjando uma identidade periclitante, com medo do seu medonho não-ser.

Lembro de um filme de Júlio Bressane, onde se explicita magnificamente a perplexidade desse "homo brasiliensis". Ao ser entrevistado, o personagem principal (um arqueólogo ironicamente chamado Brasil) responde: "Fui, sou e serei o caraíba" — ou seja, o *estrangeiro*, na língua tupi. O arqueólogo vai para uma ilha selvagem, em busca de inscrições antigas a serem desvendadas mas, lá chegando, encontra cobras, sapos e lagartos de louça e uma onça empalhada, tudo no meio do mato real. Inevitavelmente estrangeiro para si mesmo, o Brasil teria sua identidade na imitação do *outro*, no artifício. Seu caráter nacional surgiria, inevitavelmente, como uma paródia da realidade estrangeira ou, em outras palavras, uma paródia das próprias pretensões ou promessas de ser-nacional, onde nem mesmo sua tão decantada natureza é totalmente natural.

Na verdade, conhecer o Brasil é mergulhar num enigma feito de superlativos. Ele possui a maior floresta virgem do mundo, a Amazônia. Mas seus problemas são quase insuperáveis, com a mais alta dívida externa do planeta. Do ponto de vista territorial, trata-se da quinta maior nação do mundo, com seus 8.511.000 km² — portanto, área pouco menor que Estados Unidos, mas 35 vezes maior que a Grã-Bretanha e 15 vezes a da França. Nesse imenso território, que cobre quase metade de toda a área territorial da América do Sul, vivem 119 milhões de pessoas, perfazendo a sexta maior população da Terra. São Paulo, capital do Estado de igual nome, é a sexta maior cidade do planeta. Enquanto isso, os superlativos brasileiros ocorrem também do ponto de vista das carências. Segundo dados do Instituto Nacional de Alimentação e Nutrição (INAN), existem no país cerca de 21 milhões de pessoas em estado permanente de fome e desnutrição, fator esse responsável por 40% da mortalidade infantil, que é da ordem de 80,3 mortes a cada mil nascimentos, subindo para 130 mortes, no caso isolado do Nordeste. Até 1977, o consumo per capita de carne no país era de 22 quilos/ano; a partir de 1981, esse consumo diminuiu para 15 quilos/ano per capita, ou seja, um consumo médio de menos de 6 bifes mensais, por pessoa! Quanto à renda, em 1981, 67,3% dos assalariados do país detinham 31,4% da renda nacional, ganhando até 3 salários mínimos; no entanto, apenas 5,7% dos assalariados concentrava 29,2% da

renda nacional, recebendo de 10 salários mínimos para cima". Enquanto isso, quase que insensível a esse quadro de degradação, o governo brasileiro já nos colocou na era nuclear, através de um ambicioso e megalomaníaco projeto de construção de várias centrais nucleares, para gerar energia que os tecnocratas confessam não saber onde irão aplicar, já que é imenso o potencial hidroelétrico do país, especialmente com a entrada em funcionamento da usina de Itaipu.

Pensado pelos portugueses para ser um fugaz ponto de passagem, o Brasil tornou-se, para sua própria surpresa, uma nação: esta desmesurada e contraditória nação, quase um mero acidente histórico. Pode-se dizer que as contradições e mal-entendidos nos caracterizam desde a casual descoberta em 1500 e da desleixada colonização, a partir daí. Os navegantes portugueses aqui aportaram acreditando estar próximos da Índia, cujas especiarias interessavam-lhes muito mais do que vagas terras desconhecidas. Quando o escrivão da armada, Pero Vaz de Caminha, comunicou a El-Rei de Portugal que tinham descoberto um lugar "onde se plantando tudo dá", não supunha que detrás daquelas fertilíssimas terras litorâneas encontrava-se o vasto sertão nordestino, candidato a ser uma das mais áridas regiões do mundo e que, por força da monocultura do açúcar, viria a se tornar a região mais subdesenvolvida de todo o hemisfério ocidental, quase rivalizando com Biafra e Etiópia, em termos de fome. Enquanto isso, inundações provavelmente provocadas por desequilíbrio do ecossistema submergem, cada vez mais e com incalculáveis prejuízos, os fertilíssimos estados do sul do país.

Foi só casualmente, portanto, que o Brasil acabou falando o idioma português — e não o espanhol, por exemplo, ou o holandês. Na seqüência desses acasos históricos, é muito irônica e significativa a circunstância de nossa independência ter sido proclamada pelo próprio herdeiro do trono português que, irritado contra o pai, retirou de suas roupas os laços com as cores portuguesas e gritou "Independência ou Morte!", talvez sem se dar conta que estava citando o "Independence or death!" gritado pelo herói norte-americano Henry Patrick, no século anterior[9]. Os livros escolares evidentemente não contam que boa parte da irritação do Príncipe se devia a uma diarréia que o acometera, obrigan-

do-o a parar constantemente, durante a viagem que fazia do Rio de Janeiro a São Paulo. Aliás, a independência brasileira muito deveu à marinha inglesa, que ofereceu ao Brasil (não gratuitamente, claro) sua esquadra, ajudando-o assim a se libertar do imperialismo português. A Inglaterra de então, horrorizada contra o bárbaro costume de trazer escravos da África (anteriormente incentivado por ela), chegou a invadir as águas brasileiras, em perseguição aos navios-negreiros. Os brasileiros, que já tinham enviado todo seu ouro para os cofres ingleses, por intermédio de Portugal, agora eram incentivados a libertar seus escravos — porque a economia inglesa em expansão precisava aumentar suas exportações e, para tanto, necessitava de cidadãos que fossem suficientemente livres para adquirir seus produtos.

Oscilando escandalosamente entre o ser e o faz-de-conta, o caso brasileiro ilustra muito bem aquele conhecido ditado: "Dize-me o que apregoas e te direi o que te falta". Por exemplo: fala-se muito da nossa cordialidade. Essa afirmação é tanto mais insistente quanto se sabe que, com ela, pretende-se encobrir as inúmeras rebeliões populares que pontilham de sangue a história do Brasil e as não menos violentas investidas brasileiras contra os territórios de seus vizinhos, algumas das quais foram muito bem sucedidas, com ou sem o auxílio dos diplomatas nacionais; é, aliás, muito conhecido o caso do Barão do Rio Branco, que inaugurou o estilo ágil do Itamaraty e de quem os biógrafos dizem que "seu passatempo favorito eram as questões limítrofes". Graças a esse passatempo, o Estado do Acre foi tomado à Bolívia, com posterior promessa de compensação por uma estrada de ferro boliviana que o Brasil nunca chegou a construir. Contra o Paraguai, houve a famosa Guerra da Tríplice Aliança, em 1865, através da qual o Brasil "recebeu" como despojo de guerra 60.000 km² de terras do país derrotado. Ainda no século passado, os brasileiros realizaram investidas esparsas contra os territórios da Venezuela, Peru e Argentina. Nos dias de hoje, nossa fronteira já avançou, informalmente, uns cem quilômetros Paraguai adentro, na região do Alto Paraná, o mesmo ocorrendo com o Uruguai, cujas terras fronteiriças — muito baratas por circunstâncias cambiais — podem ser fartamente adquiridas por fazendeiros brasileiros. Para lançar ainda mais dúvida sobre o mito da nossa cor-

dialidade, é preciso lembrar que em 1983 o Brasil tornou-se o sexto maior exportador de armas do planeta — armas produzidas tanto para defender a segurança nacional quanto para render divisas no comércio com países árabes e com o Terceiro Mundo em geral. Aliás, no quadro da produção brasileira, nossa indústria bélica torna-se ainda mais significativa: atualmente, as armas são o terceiro item das exportações do país, só sendo suplantadas pelo café e pela soja.

A própria bandeira brasileira ilustra o mecanismo de compensação mediante o qual exibimos aquilo que mais nos faz falta: basta abrir os jornais para constatar como estamos longe da "Ordem e Progresso" tão decantadas... O General De Gaulle deu testemunho do seu descrédito quando, visitando o Brasil na década de 60, afirmou: "Este não é um país sério". E poderia ser sério um país que manipula os conceitos de *democracia racial* e *nação morena* como instrumentos perfeitos do racismo oficial? Neste "Paraíso das Raças", os negros se vêem relegados à condição de casta inferior e raramente conseguem ultrapassar os limites econômicos das favelas — tudo isso sob a proteção de uma Constituição pretensamente liberal. E no entanto, o carnaval, o samba e o candomblé — legítimos frutos da cultura afro-brasileira — acabaram sendo oficializados e recuperados como típicas "coisas nossas". Hoje, são itens obrigatórios do turismo nacional. Para provar a ausência de racismo, o último censo pretendia simplesmente eliminar o item "cor" — pois afinal a Constituição afirma que os brasileiros são livres, independentemente da cor. Isso acabou não sendo possível inclusive graças aos protestos dos grupos de militantes negros. Mas o resultado apontou algumas evidências que a democracia racial não explica: se, em 1940, os negros eram em número seis vezes inferior aos brancos, no censo de 1980 eles passaram a ser em número nove vezes inferior à população branca; o número de mulatos evidentemente cresceu, dando a impressão de que a miscigenação é que melhorou; no entanto, a porcentagem de brancos também continua aumentando, o que leva a crer que está em curso um processo de embranquecimento do negro, mais do que a morenização do branco. Num país que era preponderantemente negro, durante o período da colonização portuguesa, atualmente os brancos perfazem 55% da nossa população;

se aumentou o número de mulatos (38%), isso não explica suficientemente por que a população do país tem, atualmente, apenas 6% de negros.

O mesmo deve-se dizer dos índios — os primeiros habitantes do território brasileiro e seus mais legítimos herdeiros. Calcula-se que, à época do Descobrimento, haveria de 2 a 5 milhões de indígenas vivendo no Brasil. Pois bem, hoje nossos índios oscilam entre 120 e 220 mil indivíduos, em todo o território nacional. Das 230 tribos supostamente existentes em 1900, sobravam apenas 140, na década de 50. Ao longo destes séculos, os autóctones foram sendo dizimados por doenças trazidas pelos brancos — varíola, gripe, tuberculose, doenças venéreas. Freqüentemente morrem chacinados, já que seus territórios são sistematicamente invadidos por brancos ambiciosos, quando não são espoliados pelo próprio governo federal, que tem um órgão específico para controlar os índios — a FUNAI. Com as reservas indígenas nem sempre demarcadas e respeitadas, a caça diminuiu e as terras plantáveis se esgotaram, quando não foram tragadas pelos latifúndios; veio a fome. Por isso, não é incomum os índios tornarem-se mendigos em terras alheias, no interior do país. Muitas vezes, premidos pelas necessidades, acabam vindo para as grandes cidades, onde perdem os últimos traços de sua cultura e sobrevivem mal-nutridos, geralmente condenados a serem os últimos remanescentes de tribos em extinção.

E, no entanto, já temos até cacique xavante Mário Juruna como Deputado na Câmara Federal. Para evidenciar como nosso sonho é mesmo um pesadelo feito de ironias.

O estado de vir-a-ser

Nossa mania de "dar um jeitinho" se reflete, evidentemente, também sobre a tortuosa vida erótica dos brasileiros. Por exemplo, aqui não existem leis anti-homossexuais (verificar capítulo 3), seja na Constituição, seja no Código Penal. Mas a polícia realiza periódicas batidas e humilha constantemente os homossexuais, em lugares públicos. Criam-se razões indiretas ("atentado ao pudor" ou "vadiagem") para deflagrar uma repressão que se deve ao autoritarismo básico

da organização social brasileira e a um dos seus mais genuínos reflexos: o machismo. No entanto, não se pode levar a sério nem sequer os truculentos machos nacionais, sobre quem se estribam a família e a propriedade. É muito comum que eles persigam nos homossexuais confessos o secreto fantasma do seu próprio desejo, que os atormenta. Eu soube, por diferentes fontes, que um delegado notabilizado por recentes e violentas incursões contra o gueto guei em São Paulo, costumava, sob pretexto de prender marginais, agarrar garotos desocupados das ruas e levá-los ao seu escritório, para fins não relacionados exatamente com o cumprimento da lei. Assim também, em 1979, quando da perseguição policial que quase fechou o jornal *Lampião*, conhecido como porta-voz dos homossexuais brasileiros, descobriu-se que a autoridade federal responsável pela repressão tinha histórias pouco recomendáveis no seu passado — e provavelmente temia que a "imprensa guei" revelasse isso em fofocas de coluna social. Lembro também o caso de um amigo homossexual que há pouco tempo foi inexplicavelmente atacado, espancado e ameaçado de morte, em plena rua e durante o dia, por um policial à paisana, a quem não conhecia e sequer tinha dirigido um olhar; esse amigo me contou que a atitude do policial lembrava, em tudo, a de alguém que o estivesse atacando sexualmente. E, no Nordeste, onde o machismo freqüentemente cria situações trágicas, há muitos machões homossexuais (enrustidos, evidentemente) dentro da polícia; aí também é surpreendente o número de homens casados e com vida sexual dupla. Na Bahia, conheci um rapaz especialista em ter amantes machões; seus encontros eram sempre do mesmo jeito: bebiam cerveja num bar, cuspiam virilmente para o lado e comentavam suas últimas conquistas femininas — enquanto se tocavam libidinosamente, por debaixo da mesa; acabavam sempre na cama do hotel mais próximo.

Desconfio que o machismo brasileiro é, de certa maneira, uma forma exuberante de buscar a homossexualidade, mais do que uma maneira de declinar dela ou simplesmente rechaçar os viados; o machão veste essa couraça para se defender de algo que o fascina. Mais ou menos como o refrão "Ordem e Progresso" esconde nossa propensão interior ao caos, à desordem. Tanto quanto no caso paradoxal do

machão nacional, pode-se dizer que também o anseio brasileiro pela ordem e pelo caos é uma mistura quase inextricável, como parte de um mesmo movimento transbordante. Tende-se à sombra com o mesmo ímpeto com que se tende ao brilho. Dos brasileiros disse, certa vez, o *New York Times* que para nós "nenhuma crença é tão rígida que não possa ser virada do avesso e nenhum inimigo tão odiado que não possa ser abraçado". Por outro lado, certos analistas do "caráter brasileiro" afirmam, não sem um grande risco de generalização, que nossa propensão à mistura dos contrários é, na verdade, resultado do traço básico desse caráter, ou seja, a tendência à conciliação, que daria a ilusão de sensatez, quando não de cordialidade. Mas eles referem-se também (não sem certo pudor e constrangimento) a uma outra tendência que, graças a controvertidas circunstâncias históricas, teria se tornado endêmica nos brasileiros: a indolência, que fatalmente levaria à devassidão. Para tanto, tais autores gostam de citar o testemunho dos viajantes estrangeiros que visitaram o Brasil, em diversas épocas. Essa é, aliás, outra das nossas tendências: chamar o testemunho dos *brazilianists*; acho que há uma explicação plausível: se é vão tentar definir os termos da "brasilidade", também é verdade que nós brasileiros só temos certeza que o somos quando confrontados com estrangeiros.

E, no entanto, como compreender a exuberante explosão de ludismo erótico em meio a situações de miséria extrema? Trata-se indiscutivelmente dessa mesma oscilação pendular entre a luz e a sombra, vida e morte, amor e ódio, que apesar de tão contrários são tão próximos quanto os dois extremos de uma ferradura — para usar uma expressão cara ao General Golbery. Abundam exemplos disso na América Latina. Certa vez, encontrei um missionário espanhol que confessou-se escandalizado, ao chegar à Colômbia, onde os índios gastavam parte do seu mísero dinheirinho em fogos-de-artifício que soltavam alegremente nos dias de festa religiosa; o padre contou ter demorado anos até compreender algo estranho ao contexto cultural europeu de hoje: na América Latina, os sentimentos têm a linguagem da paixão e generosidade diante da vida, que é despendida sem previsão de riscos — talvez pelo convívio quotidiano e palpável com a morte. É que, com sua capacidade de ser inútil, a paixão

significa "na era histórica, uma tentativa momentânea de superar o utilitarismo da cultura e, com isso, o caráter quantitativo e instrumental da organização cultural" — nas palavras de Igor Caruso. Tanto quanto as orgias públicas que ocorriam durante as grandes pestes medievais na Europa, o Carnaval brasileiro também poderia — com suas explosões do instinto sexual — constituir "uma resposta habitual a catástrofes coletivas e ameaças sociais"[10]. Durante esses três dias, há um movimento de exacerbação sensual e uma espécie de delírio coletivo onde o princípio do prazer eclode onipotente e as regras — ou aquilo que a razão oferece como freio — perdem o sentido; então, tudo pode acontecer — e tudo acontece (e sobre isso darei mais detalhes no último capítulo). É tal a ruptura com a sensatez, durante as folias carnavalescas, que até a polícia brasileira, normalmente muito violenta, age com precaução, temerosa de revanches ou explosões em cadeia. No Carnaval, os instintos não pedem licença para passar; dança-se, canta-se, trepa-se, briga-se, rouba-se e se mata num único movimento tornado voragem, de modo que Freud talvez pudesse acrescentar dados preciosos à sua inacabada "metapsicologia" se tivesse conhecido o Carnaval brasileiro.

Abrindo caminho no coração da nossa miséria, pode-se encontrar esse gosto indiscutível pela devassidão, fartamente presente no decorrer da vida e história brasileiras. Por exemplo: a *bunda*, essa exuberante parte do corpo humano, goza de um lugar quase privilegiado no contexto do nosso erotismo, impressionando até mesmo quem está habituado aos costumes do país — e isso tanto nas camas quanto nas ruas. É nesse universo lúdico e constantemente em formação que se encontra a presença (para tantos historiadores incômoda) da prática homossexual nos seus teores mais perversos, a qual, além de escandalizar os viajantes estrangeiros, muito freqüentemente os fascinou e seduziu até o ponto de instilar-lhes a desordem interior, como se verá no capítulo seguinte.

Se, como quer Michel Foucalt, praticar a homossexualidade é estar em devenir, a vivência homossexual não parece se contrapor ao estado de vir-a-ser característico de uma nação feita de grandes enigmas e tão inacabada quanto o Brasil. Por isso, uma das já mencionadas finalidades deste

livro é contrapor-se às reiteradas tentativas de se esconder a vivência homossexual sob o tapete da história brasileira. Em todo caso, essa minha intenção não quer ser confundida com certo esforço em se integrar a homossexualidade a um pretenso "caráter nacional brasileiro", como se se tratasse de mais um item em nosso cardápio turístico. (Neste último caso, seria preciso inclusive negar a intensíssima atividade homossexual em tantos outros países, desde a Antigüidade até nossos dias.) Uma análise histórica da homossexualidade tal como os brasileiros a vivem deverá ser menos a história da permissividade emanada dos mecanismos de controle social (evoluindo da Inquisição e Censura policial para a Psiquiatria, o Saber universitário e os Mídia) e mais o levantamento de vestígios de um desejo indômito, que floresce de modo subjacente seja nos quintais da província, seja nos banheiros públicos das grandes cidades. Com certeza, o que se lerá aqui não pretende ser um trabalho acabado nem definitivo, mas uma viagem, com impressões (às vezes sentimentais), pelos intestinos eróticos do Brasil.

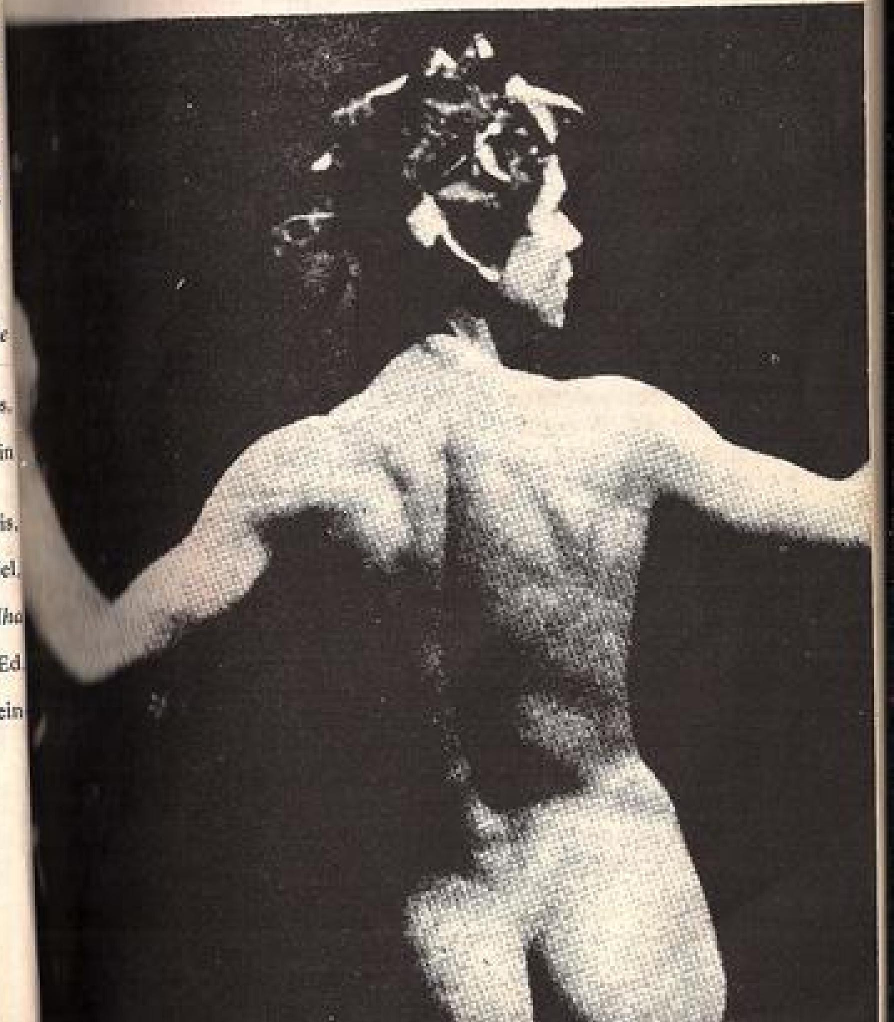
---

1. "Aids: não há como remediar. Só prevenir", in *O Estado de São Paulo*, 28.7.1985, pág. 22.
2. *O Estado de São Paulo*, artigo citado.
3. *El amor en Occidente*, de Jacques Solé, Librería Ed. Argos, Barcelona, 1977, págs. 131 e 132.
4. "Desinformação sobre Aids muda hábitos do paulistano", in *Folha de São Paulo*, 4.8.1985, pág. 33.
5. *Folha de São Paulo*, artigo citado.
6. "Entretien avec Michel Foucault", in *Masques* n.º 2, Paris, Printemps, 1982, pág. 24.
7. *Brasil, terra de contrastes*, de Roger Bastide, Editora Difel, São Paulo, 1975, pág. 15.
8. "A crise deixa o país pobre, doente e endividado", in *Folha de São Paulo*, 28.8.1983, pág. 10.
9. *Origem da imoralidade no Brasil*, de Abelardo Romero, Ed. Conquista, Rio de Janeiro, 1967, pág. 210.
10. *La separación de los amantes*, de Igor Caruso, Siglo Veintiuno Editores, México, 1978, pág. 188.

CAPÍTULO 1

O Brasil visto da Lua

"Não existe pecado do lado de baixo
do Equador:
vamos fazer um pecado rasgado, suado
a todo vapor."
*de uma canção de Chico Buarque e
Ruy Guerra*



"Pareço estar em Sodoma, e pior ainda..."

Quando da descoberta do Brasil, os europeus consideraram os índios aqui encontrados ora como anjos puríssimos (alimentando o mito renascentista do "bom selvagem") ora como seres "piores que as feras" (ou "animais de rosto humano", conforme afirmou Villegagnon, em carta a Calvino). Para os livre-pensadores da Renascença, os índios eram humanos e deviam ser respeitados; para os comerciantes escravistas ou missionários fanatizados, eles não passavam de animais selvagens. Segundo o naturalista alemão Von Martius, que viajou pelo Brasil no princípio do século XIX, os índios encontravam-se física e moralmente decadentes, no ocaso de sua civilização; como evidência biológica disso, Von Martius apontava os pênis indígenas geralmente pequenos e de difícil ereção, apesar de se tratar de homens altos e musculosos; além do mais, ele os considerava sexualmente frios, ao contrário de suas mulheres — que seriam exigentes e ardorosas, com atividade sexual indo dos doze aos setenta anos, conforme o testemunho escandalizado do português Gabriel Soares de Souza, no século XVI. Alguns naturalistas veriam nessa defasagem entre macho e fêmea o motivo pelo qual as índias preferiam os colonos brancos. Gabriel Soares verificou que, para aumentar o tamanho de seus modestos membros viris, os silvícolas colocavam sobre o pênis o pêlo de um bicho peçonhento que o inchava e aumentava-lhe a dimensão, a tal ponto que nem as índias suportavam a penetração. Esse viajante, que escreveu um tratado sobre a vida e paisagem brasileiras, também dava a entender que um outro costume indígena, o de envolver o pênis, era menos para protegê-lo do que para exibi-lo, observação essa

corroborada pelo holandês Margraf, em 1648. Consta que, ao tomar posse da Baía da Guanabara em 1555, o comandante francês Villegagnon instalou seus soldados numa ilha, para evitar contato com as índias, que ele chamava de "cadelas selvagens", por causa de seu apetite sexual; se transgredissem tal ordem, os soldados podiam sofrer açoites e até pena de morte.

A verdade é que, entre os indígenas, os códigos sexuais nada tinham em comum com o puritanismo ocidental daquela época; por exemplo, davam pouca importância à virgindade e até condenavam o celibato. Em 1556, o francês André Thevet observou que os índios ofereciam suas filhas para os estrangeiros, em troca de qualquer ninharia. No mesmo período, o viajante alemão Hans Staden relatava que, entre os silvícolas, o inimigo vencido tinha o direito de dormir com a esposa e a filha do seu captor, antes de ser morto. O jesuíta português José de Anchieta confessou nunca ter ouvido falar de um índio que tivesse matado sua mulher por causa de adultério ou ciúme; e Gabriel Soares relatava, em 1587, que as índias chegavam a arranjar novas amantes para seus próprios maridos. Aliás, tanto a poliandria quanto a poligamia foram comumente verificadas entre os silvícolas. O viajante Joan Neuhof, que visitou o Brasil no século XVIII, afirmava ter conhecido um cacique chamado Janduí, que tinha 120 anos de idade e 50 esposas. Vários cronistas estrangeiros referem-se também ao fato de que os índios gostavam de contar em público suas façanhas sexuais, sem nenhum pudor e, provavelmente, fantasiando boa parte do que narravam. Isso tudo parecia profundamente surpreendente aos cristãos, que já de início se chocaram (ou maravilharam-se) com a tranqüila nudez dos silvícolas.

Mas entre os costumes devassos dos habitantes desse paraíso tropical, nada chocava mais os moralistas da época do que a prática do "pecado nefando", "sodomia" ou "sujidade" — nomes dados à relação homossexual que, segundo o pudico historiador Abelardo Romeiro, "grassava há séculos, entre os brasis, como uma doença contagiosa"[1]. Tal horror era compreensível: para os europeus — católicos ou reformados — a sodomia era um dos quatro *clamantia peccata* ("pecados que clamam aos céus") da Teologia Medieval. Em 1587, o português Gabriel Soares de Souza já veri-

ficava que "os selvagens (. . .) são mui afeiçoados ao pecado nefando, entre os quais não se têm por afronta; e o que serve de macho se tem por valente, e contam esta bestialidade por proeza; e nas suas aldeias pelo sertão há alguns que têm tenda pública a quantos os querem como mulheres públicas"[2]. Ou seja, existiria até alguma coisa parecida com a nossa prostituição. No mesmo século, mais precisamente 1576, outro português — Pero de Magalhães de Gândavo — também observava que os índios "se entregam ao vício (da sodomia) como se neles não houvera razão de homens"[3]. Em 1578, o francês Jean de Léry relatava que, quando discutiam entre si, os índios brasileiros xingavam-se com o palavrão *tivira*, que na língua indígena tupi é sinônimo de "viado" — e que literalmente significa "homem do traseiro roto". Séculos depois, em 1859, ao viajar pelo Nordeste brasileiro, o pesquisador alemão Avé-Lallement notava que, entre os índios Botocudos, não havia homens e mulheres, mas sim homens-mulheres e mulheres-homens, porque sua própria constituição física não variava muito de um sexo para o outro, como no sistema patriarcal-ocidental, responsável pelos padrões de força no homem e de fragilidade na mulher. Viajando pelo Brasil central, em 1894, o alemão Karl von den Steinen testemunhou que, dentro do *baito* (ou casa-dos-homens, onde só se permitia a entrada de varões, após severas provas de iniciação), os mancebos da tribo Bororó se relacionavam sexualmente entre si, com toda naturalidade, além de se dedicarem a trabalhos extremamente delicados, conforme as palavras do próprio Steinen: "Quão elegante e nitidamente os homens trabalhavam, notava-se principalmente no arranjo das flechas. Havia aí muitas habilidadezinhas que parecia mais natural devessem ser confiadas às delicadas mãos femininas. Por exemplo, o adorno feito de miúdas e variegadas penugens, que eram postas uma a uma no chão e meticulosamente arranjadas. E mesmo numa roda de fiandeiras não se podia tagarelar e rir mais do que aí no baito! Certamente, era pouco feminino quando de repente, para variar, levantavam-se dois dos trabalhadores e ofereciam o espetáculo de uma luta corporal que os demais acompanhavam com o maior interesse. Erguiam-se, lutavam, derrubavam-se e depois continuavam seu trabalho, ou deitavam-se para o *dolce far niente*. Muitas vezes encontravam-se

pares enamorados que se divertiam debaixo de um comum cobertor vermelho"[4]. Pode-se imaginar o espanto dos cristãos ao constatar que a própria medicina indígena era freqüentemente exercida através do relacionamento sexual do pajé com seus enfermos, inclusive mediante intercurso anal; também era comum que o pajé transmitisse aos discípulos seus conhecimentos de medicina através de relacionamento sexual[5].

Diante disso que os europeus consideravam "frouxidão de costumes" e atribuíam evidentemente ao paganismo, não é de admirar que os portugueses da época identificassem os indígenas com a prática da homossexualidade. Os conquistadores acostumaram-se a chamar os índios de "bugres" ou "gentios". O primeiro termo (já na Idade Média) e o segundo (a partir da Bíblia) aplicavam-se indistintamente tanto ao herege quanto ao praticante da sodomia; isso porque o "pecado nefando" era quase sempre associado com o pecado maior da incredulidade ou heresia[6]. Mas, se os europeus manifestavam horror à devassidão pagã, também é verdade que acabaram sendo fascinados por ela, naquilo que significava de liberação de suas culpas. Para os colonos que vinham de uma Europa dizimada por disputas doutrinárias e firmemente vigiada pela Inquisição, "o ardor dos temperamentos, a amoralidade dos costumes e toda a contínua tumescência da natureza virgem era um convite à vida solta e infrene em que tudo era permitido" — nas palavras do historiador Paulo Prado[7]. Para o cronista português Simão de Vasconcelos, os colonos do século XVII em nada diferiam dos índios, "porque sendo cristãos viviam a modo dos gentios". Pierre Moreau, viajante francês que esteve no Brasil no mesmo século XVII, contava que, durante o curto período da colonização holandesa em Pernambuco, "todos levavam vida escandalosa: judeus, cristãos, portugueses, holandeses, ingleses, franceses, alemães, negros, brasileiros, tapuias, mulatos, mamelucos e crioulos"[8].

A verdade é que, entre os estrangeiros chegados ao Brasil, havia um consenso, talvez não deliberado, que ultrapassava os limites de nacionalidade e doutrina: era o de que *infra equinoxialem nihil peccari* — "abaixo do Equador, não há pecador". Parecia como se os trópicos colocassem os deveres morais cristãos entre parêntesis. Assim, a cidade do

Recife era considerada o maior centro de prostituição da América, no século XVII; seus bordéis eram freqüentados por uma clientela composta de marinheiros e soldados mas também de autoridades locais, conselheiros e membros da administração colonial. Muitas de suas prostitutas de então ficaram famosas; a holandesa Sara Hendricx, por exemplo, teria chegado de navio, vestida de homem para burlar a vigilância dos predicantes calvinistas. Pierre Moreau informa que aí era grande a incidência de incestos e pecados contra a natureza, "pelos quais muitos portugueses foram condenados à morte". Esse mesmo autor refere o caso de um capitão holandês que, por prática de sodomia, foi primeiro degredado para a ilha de Fernando de Noronha e depois para os cárceres de Amsterdã. Tais fatos eram, aliás, confirmados pelo pregador calvinista Vincent Soler, que viveu no Recife durante o período da colonização holandesa, e chegou a afirmar, numa carta: "pareço estar em Sodoma, e pior ainda"[8]. Também Herman Wätjen refere-se à freqüência de casos de sodomia em Pernambuco, no século XVII. Mas o jesuíta português Manuel da Nóbrega parece ter sido o primeiro a notar a grande e indiscriminada difusão da prática homossexual no Brasil; em pleno século XVI, ele relatava que muitos colonos tomavam índios como mulheres, "segundo o costume da terra".

Também na Bahia e Rio de Janeiro dos tempos coloniais a permissividade podia ser medida pela prática da prostituição, considerada incontrolável. Viajantes estrangeiros contam que, em ambas as cidades, as próprias damas portuguesas vestiam e enfeitavam suas escravas, prostituindo-as nas ruas, como mais uma fonte de renda. Victor Jacquemont afirmou (após passar três semanas no Rio, em 1828) que jamais tivera o desgosto de ver gente tão indecente quanto os brasileiros. Assim como no Recife, era comum haver no Rio de Janeiro prostíbulos instalados nos mesmos edifícios onde moravam as famílias respeitáveis. Mas os bem-comportados viajantes europeus não se escandalizavam apenas nas grandes cidades brasileiras da época. Saint-Hilaire, que visitou o Brasil nos primeiros decênios do século XIX, dizia ter encontrado prostitutas até em pequenas cidades do interior. E o inglês Edward Wilberforce conta como, em meados do século XIX, surpreendeu, em Guara-

pari, um casal em pleno coito, à luz do dia, na varanda de uma casa, sobre uma rede; debaixo da rede, uma criança brincava. Para ele, isso talvez fosse, no mínimo, uma evidência de mau gosto.

A devassidão entre o clero e dentro dos conventos brasileiros (ver capítulo seguinte) também ficou célebre, por intermédio do escandalizado testemunho de viajantes estrangeiros no Brasil. Em 1845, o Conde de Suzannet declarava que "não há nada de mais desprezível do que um padre brasileiro". Nem mesmo os severos pregadores calvinistas do período de colonização holandesa parecem ter escapado a essa espécie de anistia ao pecado, tão logo se pisava em solo brasileiro. Conta-se que, na cidade do Recife dessa época, abundavam pastores protestantes bêbados e amasiados, às vezes com mais de uma mulher. Wätjen refere-se particularmente a um deles, Daniel Schagen, que fora suspenso de suas funções evangelizadoras por andar com meretrizes e ter passado a morar com elas. Por isso tudo é que, ainda no século XVIII, o missionário Frei Antônio de Jaboatão admitia que, no Brasil, "o diabo já tinha botado a âncora, e bem aferrada, nos corações".

A situação parece não ter ficado muito diferente com a fuga e mudança do Rei de Portugal, D. João VI, para o Brasil, em 1808. Nem após a independência, em 1822, com a instauração de um Império no Brasil. Consta que o Imperador D. Pedro I, filho de D. João, tinha várias amantes, mesmo depois de casado com a arquiduquesa Dona Maria Leopoldina, filha de Francisco I da Áustria. Uma dessas amantes teria sido a própria esposa do então comandante português da praça do Rio de Janeiro. Aliás, pouco antes de proclamar a independência, conta-se que o então Príncipe D. Pedro passara uma noite num bordel de Taubaté, durante sua viagem para São Paulo. Ao visitar a Bahia, já como Imperador, levou em sua comitiva de 233 pessoas tanto a esposa quanto a amante oficial, que mais tarde seria nomeada Marquesa de Santos. Quanto a seu filho e sucessor, D. Pedro II, considerado tímido e casto, dele dizia, em 1840, o representante diplomático da Áustria no Brasil, Barão Daiser: "Acredito que a moralidade do jovem imperador ainda esteja intacta. Mas a imoralidade de toda espécie está de tal modo espalhada neste país e os vícios — apenas reconhe-

cidos como tais — são tão diversos e em tão grande número que temo pelo futuro próximo"[10].

Faria sentido o temor do Barão Daiser? Nada melhor do que consultar os estrangeiros que, nos dias atuais, continuam passando pelo Brasil — "uma República Federativa cheia de gente dizendo adeus", conforme as palavras do poeta Oswald de Andrade.

Vênus deitada, Urano nas esquinas

Em meio à agitação política do Brasil de 1961/62, desembarca na cidade do Recife, em pleno Nordeste brasileiro, um gigantesco senhor argentino de quase dois metros de altura e olhos de criança, para cumprir um contrato como professor de Direção e Cenografia na Escola de Teatro da Universidade local. Ele se chama Tulio Carella. É um quarentão abstêmio e casado, que deixou a mulher em Buenos Aires para mergulhar, segundo dizia, no "país da brasa" — lembrando que o nome *Brasil* vem do pau-brasil, madeira nativa assim chamada porque produz uma resina tão vermelha como a *brasa*. Os fatos e impressões de viagem foram sendo por ele escrupulosamente anotados num diário (mais tarde publicado) que se constitui um dos mais perturbadores documentos sobre o súbito processo de transformação (ou loucura) de um estrangeiro nos trópicos. Carella, homem católico e profundamente místico, pensava que no Brasil se desenvolviam as Potências do Fogo, com seu duplo aspecto destruidor e purificador, que produz simultaneamente luz e sombra; e propunha poeticamente que o nome do país fosse *Estados Unidos do Fogo*. Tais reflexões parecem verdadeiramente proféticas quando se lê seu diário, com os fatos que se seguiram.

Já numa das paradas do avião, em território brasileiro, Carella é seduzido por uma mulher, que invadira seu quarto de hotel. Uma vez chegado ao Recife, ele mergulha numa realidade onde miséria, luxúria e revolução se mesclam inextricavelmente — em se tratando da mais pobre e explosiva região do país. Carella anota, em seu diário: "O notável nesta cidade é a mistura do metropolitano e selvagem, do progressista e arcaico". Seu porte esbelto, suas roupas es-

trangeiras e sua altura incomum, aliados à língua diferente (o espanhol) que fala, tornam Carella um objeto de curiosidade pelas ruas. Os homens, sobretudo negros e mulatos, perseguem-no e tentam roçar nele, cobiçosos. A princípio, ele sente medo. Percebe que os olhares o desnudam. Tem a imediata sensação de ser o forasteiro que chega a Sodoma e é solicitado por seus habitantes. Mas não se julga exatamente o Anjo Mensageiro da Bíblia, no episódio de Lot. Ao contrário, Carella é um forasteiro que quer romper sua casca e se entregar aos encantos da Sodoma tropical. Sente que é se entregar aos encantos da Sodoma tropical. Sente que ali, "como entre os pássaros, o macho é o mais atraente". Está fascinado sobretudo pelos negros. Eles "têm crânios espelhantes, cor de aço lustroso, são lascivos e cruéis. O ar afrodisíaco que chega do mar faz com que fiquem ternos e sanguinários. (...) Constituem para mim uma inesgotável fonte de assombro. Ter um por perto me produz uma espécie de felicidade, e no momento nada mais peço. (...) Isto é a África na América". O calor sensual da cidade parece diluir seu sangue; o ar tem cheiro de mel e é "esplêndido para as glândulas sexuais". O professor universitário com pretensões a filósofo percebe que só pensa nas funções corporais e começa a sentir necessidades antes proibidas. Vai passear no cais do porto. Os rapazes, de todas as cores, passam apalpando o sexo ou exibindo a bunda, debaixo de calças apertadas. Disputam-no entre si. Enquanto assiste a uma procissão religiosa na rua, Carella é apalpado e beliscado pelos homens; um negro aperta ternamente sua mão e lhe sussurra galanteios ao ouvido. Carella fica alarmado: descobre que essas perseguições o agradam. Foge para um bar. Acossado, vai até o banheiro, onde encontra vários homens ostentando seus paus duros. Foge de novo, ainda mais fascinado; e entra no banheiro de outro bar, onde um rapaz louro chupa seu pau. Vai-se produzindo em Carella uma mudança física e interior; ele se sente mais leve, mais feliz: "Meu ser se perde ou se altera, pareço outro; começo a me sentir prisioneiro numa série de atrativos nunca antes imaginados". Lembra-se de uma inscrição que vira nas ruínas do prostíbulo de Pompéia: "Aqui reina a felicidade". E associa-a com o Recife, onde "tudo é força erótica, contato corporal, Vênus deitada, Urano nas esquinas".

Mas Carella está fascinado sobretudo pela presença dos negros, que "caminham como se dançassem". A própria palavra *negro* adquire uma conotação erótica: "Se a repito constantemente é porque sinto-a como uma nota musical, um som arrulhador, algo envolvente. (...) Acho que pelas veias dos negros não corre sangue, mas luz do sol, a substância vital dos trópicos. (...) Aqui eles têm o ar de cisnes e usam seus farrapos com uma majestade indescritível". Carella está fascinado também pelos negros-loiros, típicos do Nordeste brasileiro e ali chamados de *sararás*, que têm a mesma compleição física e a carapinha dos negros, exceto que suas peles são claras e os cabelos loiros, graças à anomalia congênita caracterizada por ausência de pigmentação.

Carella é informado de que há na cidade pensões "só para homens", às quais é insistentemente convidado. Mas tem medo. Tenta buscar a paz de antes, quebrada pela insolência daqueles homens. Entra numa igreja: há três missas sendo celebradas ao mesmo tempo. Ele reencontra uma paz apenas provisória; procura rezar, mas não pode; os negros não lhe saem da cabeça. Vai ao correio, senta-se num bar, entra numa loja; em qualquer desses lugares, os machos assediam-no. Diante de uma vitrina, onde há um televisor ligado, um grupo de homens postam-se estrategicamente amontoados; Carella acompanha a manobra de um negro formoso que apalpa as nádegas de um rapaz aparentemente absorto na televisão. Volta para seu quarto, onde redescobre um prazer da infância: fica completamente nu; e comenta: "Ficar nu é uma das maneiras de recuperar o Paraíso".

Então, as ruas de Sodoma vão se transformando nas veredas do Paraíso. Carella começa a se entregar ao assédio dos homens, já se sentindo parte daquilo tudo. Pelas notas do seu diário, parece que seu interesse erótico vai se tornando mais importante do que tudo o mais que veio fazer na cidade. "Caminho até o Cais de Santa Rita. Sento-me na balaustrada. É tarde. Não demora a aparecer um negro que me olha e começa a urinar, fingindo esconder-se. Ao terminar, senta-se perto de mim. É robusto, forte e, na meia-luz do lugar, só se vêem com clareza os seus dentes. (...) Toma a minha mão e a acaricia admirando sua alvura. Depois, suavemente, leva minha mão à sua coxa, ao seu pau já duro. Seu riso é deslumbrante e me diz que somos irmãos. Se quiser, nos encontraremos amanhã. Eu quero. (...) É ridículo, mas me sinto como se tivesse 12 anos." Ou então: "Chuva repentina e violenta; refugio-me no portal de uma camisaria; um mulato de olhos verdes se excita somente ao ver-me, mas como está com dois companheiros conforma-se em acomodar o pênis duro". Ou também: "Um negro se excita com o meu olhar e não procura esconder a pica que incha; ao contrário, fingindo uma brincadeira, esfrega-se num dos seus companheiros, mas sem deixar de me olhar. No mictório do Mercado um velho de barba fuma um cachimbo e sacode uma grande verga como se desejasse excitar um eventual espectador". Ou ainda: "Tele-vitrina. Um rapazinho deixa um velho e vem para junto de mim, enquanto um negrinho delicioso suspira e arqueja do outro lado. Um terceiro me olha, me faz sinais com o braço para que o siga e, como não obedeço, ele volta e insiste. É harmonioso. Numa rua escura, finge urinar para mostrar-me seu pênis que é muito grande. (...) Entramos numa pensão onde não há quartos livres. Ao descermos a escada, ele me abraça, me beija, esfrega-se em mim, tira a pica que põe em minha mão e ejacula. Confessa ser a segunda vez que goza. A primeira foi quando me mostrou o pênis na rua escura".

Atacado de diarréia, Tulio Carella julga-se punido por Deus. Mas, logo que sara, não resiste e volta às ruas, ao cais do porto, aos banheiros dos bares, para ouvir declarações de amor sussurradas e sentir-se deliciosamente objeto do desejo de tantos homens. É então que encontra um jovem sarará de 22 anos, conhecido pelo apelido de King-Kong, devido ao seu porte hercúleo e corpo de centauro. Conversam. Quase à queima-roupa, King-Kong comunica-lhe que tem "23 centímetros por 4 de diâmetro", fato que costuma deixar as mulheres loucas, segundo ele. Carella leva-o para seu quarto, em plena sexta-feira santa. Examina-o com o olhar ensandecido de desejo. E não resiste. Entrega-se ao centauro, enquanto lá fora o povo passa em procissão, cantando músicas religiosas. Em seu diário, Carella escreve algumas das mais belas páginas de erotismo homossexual que conheço; talvez por vã precaução, fala na terceira pessoa e chama-se com o pseudônimo de Lúcio Ginarte.

"King-Kong procede com cautela: pouco a pouco desliza para as costas de Lúcio até encontrar uma saliência

convexa onde se instala, a princípio suavemente, depois acentuando o roçado para torná-lo vivo, intencional. (. . .) Decidiu-se. Com uma liberdade que deixa Lúcio pasmado, desabotoa a camisa e tira-a. Faz a mesma coisa com a calça. Está completamente nu e se exibe com orgulho: sabe que é difícil achar-se um corpo mais perfeito que o seu. E como Lúcio parece indeciso, atrai-o, ajuda-o a tirar a roupa. Lúcio vê seu próprio corpo e o de King-Kong no espelho da penteadeira. A luz escassa é suficiente para assinalar os relevos e as concavidades. Comparam os membros que têm quase o mesmo tamanho. Mas King-Kong não entende de preliminares prolongadas: quer trepar sem mais espera. Gira-o, para colocá-lo na frente dele, de costas, e sem perder tempo apóia a glande na carne indefesa. Lúcio, que se havia distraído um instante contemplando os corpos no espelho, rebela-se: nunca poderá agüentar esse caralho. Tenta separar-se, mas as mãos de King-Kong o impedem, enquanto continua empurrando em vão para forçar a entrada muito estreita. Lúcio se torce de dor e consegue afastar-se, mas é novamente atraído pela força incontestável desses músculos de aço. Uma nova tentativa fracassa e Lúcio sofre e se nega, mas já não pode controlar o macho excitado que o segura com uma mão e com a outra passa cuspe no pênis. Enfia-o novamente; seus dedos transformaram-se em tenazes de ferro. Lúcio sente uma espécie de pavor e atração ao mesmo tempo. É possível que esse cilindro de carne dura penetre em seu corpo? Algo do desejo desmedido de King-Kong comunica-se a ele. King-Kong é agora um monstro obcecado, possuído por um furor erótico exaltado, implacável: perdeu o controle de suas reações. Está cego, mudo; mudo com exceção de certos ruídos guturais e respiração entrecortada que indicam inquebrantável propósito. Para ele só conta a sensação do tato e busca do contato das mucosas que lhe proporcionará a calma que perdeu. É preciso que entre nesse corpo pálido, alheio à sua terra, para comunicar-se com os deuses brancos que o habitam, mesmo que tenha de rasgá-lo e fazê-lo sangrar. Bota mais saliva, abre as nádegas e aponta com o membro teso. As possibilidades de conseguir seu intento parecem remotas. Lúcio dá um grito e foge. King-Kong ruge, volta a apoderar-se de sua vítima, coloca bem a verga, empurrando, empurrando mais quando percebe que a carne está começando a ceder. Dilatou-se levemente diante da contínua pressão, permitindo a esperança de completar o ato. Respira profundamente e empurra com violência terrível; Lúcio afoga um grito ao sentir-se invadido. Os dedos do violador cravam-se em suas costas e lhe produzem uma dor que de nenhuma maneira o distrai da outra: equilibram-se, complementam-se, anulam-se. O violentíssimo desejo de King-Kong contagia-o completamente. Esquece o pudor, as precauções da prudência e as restrições morais. Sente-se compelido a entregar-se, anseia sentir e desfrutar desse instrumento gigantesco. Relaxa-se, ajuda o macho que, com movimentos que doem e não doem, vai penetrando em suas entranhas. A glande primeiro e depois, progressivamente, o resto, tudo vai desaparecendo pelo dilatado esfíncter anal. Um último empurrão completa a obra; King-Kong é dono do seu corpo, submete-o; sente que toca no fundo e que triunfa. Suas garras se tornam de seda, em vez de cravar os dedos acaricia o peito, as costas, o ventre, e apóia seu rosto num dos ombros de Lúcio para saborear com mais clareza os gemidos do paciente. Lúcio sofre, mas esse sofrimento, quem sabe por que intercâmbio na ordem estabelecida para cada sensação, é também deleite. O violador começa a mover-se, a princípio com lentidão, depois com maior força e velocidade, até alcançar um ritmo igual, regular, inquisitivo. No espelho se reproduzem os corpos acasalados, que se movem em cadência, e o longo sair e entrar, à maneira de um êmbolo, do enorme membro viril que o despedaça, mas que o faz experimentar sensações jamais sentidas. O silêncio se acentua (a respiração arquejante dos dois participa desse silêncio) e transforma-se em algo jubiloso que aumenta, cresce, até parecer um canto. Lúcio põe as mãos para trás, a fim de acariciar esse corpo maravilhoso, senti-lo mais e melhor. Nesse momento, King-Kong emite um doce gemido e atinge o orgasmo, imobilizando-se. Lúcio, que já não pode suportar mais, masturba-se e compartilha do prazer com o outro. Um leve cansaço invade os pulmões. As mãos perdem sua condição possessiva e acariciante, resvalam, fatigadas, agradecidas. Um feliz relaxamento se apodera dos dois, que permanecem quietos alguns instantes antes de se separarem. King-Kong retira o membro que perdeu a dureza mas não o comprimento e Lúcio suspira com alívio e nostalgia. Lavam-se na pia, ves-

tem-se. (...) Um sorriso agradável ilumina o rosto de King-Kong, que se sentou e volta a empunhar o lápis. Pergunta-lhe se está contente. Lúcio responde, omitindo a metade da verdade: — Doeu muito. O outro escreve, com uma expressão orgulhosa: 'Doeu *mais* gostou'." [11]

Carella se debate na culpa. Depois, volta a procurar King-Kong. Sabe que ele está noivo e irá casar-se, mais cedo ou mais tarde. Dá-lhe dinheiro. King-Kong vai gastá-lo com prostitutas e volta com um cancro mole. Como não pode trepar, pede que Carella apalpe seu pau em plena rua, diante de cada vitrina onde param, disfarçadamente. Carella desiste de uma relação mais estável, como gostaria; mesmo porque continua sendo assediado e disputado pelos homens da cidade. "Assim como as grandes caudas seguem os vestidos das noivas, aqui forma-se uma grande cauda de jovens e homens que me seguem. (...) Não é possível tirá-los de cima de mim, parecem sanguessugas." E tudo começa de novo, irresistivelmente, libidinosamente. "Algo me leva a entrar no mictório do bar. Ali está um jovem negro de pau duro. Ele pega no meu pênis e eu no dele; ejacula no mesmo instante, enchendo minha mão de esperma." Carella confessa em seu diário: "Há operários, mulatos, carregadores, negros, mal-vestidos, descalços que me inspiram desejo e sou desejado por eles". Toma conhecimento de que a média de vida humana na região é de 37 anos e que a mortalidade infantil eleva-se a 75% dos nascimentos. Por isso, quase não vê velhos pelas ruas. Percebe que a vida passa, "leve como fagulha, por aqueles corpos efêmeros". E conclui que "talvez uma consciência dessa brevidade os dispõe de tal maneira para o gozo: aproveitam enquanto podem". Também ele, Carella, aproveita o quanto pode, levado talvez por esse sentido de fatalidade. "Vou dando a volta lentamente; ele beija minhas costas, depois baixa, e novamente ajoelhado, beija minhas nádegas, abre-as com as mãos para lamber vorazmente o meu cu. Não é a primeira vez que recebo esta carícia, mas jamais foi feita com tanto entusiasmo, perfeição, constância e duração: mais de meia hora lambendo, sorvendo." Também aprende o gozo sado-masoquista: bate e apanha. Começa a sentir atração pelos corpos desfigurados por doenças que a miséria provoca; fascina-se pelos monstruosos

testículos afetados por elefantíase. Já não vê mais limite entre o belo e o horrendo.

Tulio Carella passa quase dois anos no Recife, mergulhado nesse constante clima de orgia — pelas ruas, nas filas de ônibus, dentro dos ônibus, nos bares e parques, diante das vitrinas, faça chuva ou sol. Em seu longo diário, confessa ter conhecido apenas dois países — a Itália e o Brasil — com uma atividade ampla diante do sexo, que é aí usado indistintamente tanto para satisfazer suas necessidades quanto para obter prazer. Na verdade, ele trepa todos os dias, mais de uma vez por dia. Já então, confessa: "Agora não posso parar. Estou impelido por uma força telúrica superior à resistência que possa lhe opor. Caio num abismo. (...) Eis que me encontro como em certa idade, procurando do mesmo modo que uma rameira — frenético e insaciável". Mesmo que não quisesse, é arrastado pela casual paisagem humana: "Um rapazinho, cujo membro rígido e enorme parece o mastro de uma barraca, passa de mãos dadas com a mãe". Ou: "Ônibus. Durante todo o trajeto, um moreno apóia seu sexo em minha mão. Por minha vez, apoio minha mão num marinheiro cuja bunda sobressai numa curva harmoniosa". Sua integração à atmosfera sensual do Recife já se completou: "Sentir-me rodeado por este desejo incessante me faz feliz. (...) Ganhei muito ao vir a esta cidade. Sinto-me libertado. (...) Desprendo-me do meu país, dos meus costumes, como a casca de um fruto que acaba de amadurecer. Creio que está nascendo um outro eu". E então seu diário termina com uma confissão contundente: "Eu parecia um homem criado para pôr as bocetas em combustão. Mas eis que faço arder as picas como tochas".

Talvez porque sua presença na cidade fosse demasiado evidente, num momento politicamente explosivo, Carella acabou sendo preso pelos militares brasileiros, suspeito de traficar armas de Cuba para os membros das Ligas Camponesas de Pernambuco. Foi longamente interrogado e torturado. Embarcaram-no num avião e ameaçaram atirá-lo do alto, para que confessasse seus crimes subversivos. A polícia tinha informação de que ele andava freqüentemente no cais, durante a noite, e se encontrava com pessoas suspeitas de serem agentes subversivos e guerrilheiros. Ao vistoriar seu apartamento, os policiais encontraram seu diário, que foi

cuidadosamente lido. Então os miltares perceberam o equívoco: tinham prendido um viado ao invés de um guerrilheiro cubano. Carella foi solto, com a admoestação de que silenciasse sobre sua prisão, caso contrário fariam publicar trechos escabrosos do seu diário, do qual iriam guardar uma fotocópia. Logo a seguir, o Reitor da universidade chamou-o para lhe comunicar sua demissão do cargo de professor; como tinha sido informado de tudo pela polícia, não estava disposto a aceitar em sua escola alguém que "vivia caçando homens; e o que é pior, negros"[12]. Humilhado, Tulio Carella regressou imediatamente para a Argentina, voltando a residir em Buenos Aires, onde dizem que adoeceu de saudade do Brasil. Corria o ano de 1962. Sabe-se vagamente que ele se separou da mulher e que, por volta de 1979, teria morrido de colapso cardíaco. Além do Volume Primeiro do seu *Diário*, publicado em tradução para o português, existe uma edição de poemas de Tulio Carella dedicados à cidade do Recife, a Sodoma que tão hospitaleiramente o acolheu.

* * *

No mesmo ano em que Carella foi embora, coincidentemente chegava ao Brasil um outro estrangeiro, desta vez vindo da Bélgica. Chamava-se Conrad Detrez; tinha então 25 anos e era seminarista católico; vinha auxiliar o trabalho de evangelização nas fábricas e favelas brasileiras. Aos poucos, Detrez foi se afastando do ministério sacerdotal, até que acabou se integrando a um grupo de guerrilha urbana liderado pelo guerrilheiro Carlos Marighela — mais tarde morto pelo exército. Preso e expulso do Brasil em 1967, Detrez voltou à Europa, onde publicou um ensaio em colaboração com Marighela, sobre a liberação do Brasil. Ficou famoso por seus romances autobiográficos, tendo recebido o importante prêmio francês Renaudot-78, justamente por aquele livro onde conta como seu desejo homossexual desabrochou num Brasil sacudido pela guerilha e "fortemente erotizado".

Depois de ser seduzido e perder a virgindade com a sacristã de uma igreja proletária no Estado do Rio de Janeiro, o jovem Detrez vai fazer retiro espiritual num conven-

to em São Vicente, cidade praiana próxima de São Paulo. Ele se descobre vizinho de um quartel. Contempla os soldados seminus, que fazem exercícios na praia. Medita sobre o amor cristão e planeja fundar uma ordem religosa de operários contemplativos e celibatários. Certa tarde, sua atenção é chamada por dois soldados — um branco e outro negro — que ficam nus, nadam e rolam abraçados na areia da praia, sob o sol do crepúsculo. Conrad acompanha aquele idílio; vê seus paus enrijecidos, fato que o perturba profundamente. Para fugir das tentações mundanas e dedicar-se à sua missão evangelizadora, vai morar em casa de um jovem padre, numa favela da cidade do Rio de Janeiro, em pleno morro. No mesmo barraco, mora também Fernando, um negro baiano que milita no movimento de operários cristãos. Logo depois, o jovem padre foge com uma militante católica, por quem se apaixonara. Fernando e Conrad ficam sós, tentando manter sua fidelidade à doutrina de Cristo. Mas chega o Carnaval e Fernando decide ir se divertir, durante esses quatro dias de festa. É então que Conrad vive sua primeira experiência de loucura coletiva. Sai para as ruas, à procura do amigo. Inicialmente, apenas olha a multidão suadorenta, onde homens e mulheres de todas as cores se exibem quase nus, apalpando-se e beijando-se. Até que ele é agarrado e levado por um grupo de foliões, sob o ritmo sensual e hipnótico da batucada. Quando dá por si, Conrad está numa praia noturna, ao lado de uma mulher, ambos nus; fazem amor, no meio das ondas. Já sol alto, ele se arrepende e foge, à procura de uma igreja. Estão todas fechadas. Conrad volta a procurar Fernando. Vai encontrá-lo num baile onde centenas de rapazes dançam juntos, ao som de uma orquestra tonitroante. Nesse ambiente, Conrad perde a razão. Pula sobre Fernando e beija-o na boca; fazem amor ali mesmo, encostados a uma parede. Conrad começa a chorar, dando-se conta de que está apaixonado por seu amigo brasileiro. Voltam para seu barraco na favela, cheios de alegria e completamente fora de si. O próprio Conrad relata: "Meu amigo me prendeu bruscamente entre suas pernas, abriu minhas nádegas, me penetrou. Urrei de dor. Minha carne, minha pele se rasgaram. Sangrei, gritei que o amava, que ele estava me matando, que estava doendo, doendo muito, e que eu me entregava. Meu esperma jorrou sob

mim, meu sangue escorreu por minhas coxas. Dormimos, comemos, nos amamos num cheiro de sangue seco, de suor, vivemos dois dias numa mistura de lágrimas e de jogos, de carícias muito suaves e perigosas, sentados, deitados, em pé, cometendo todos os desregramentos, todos os excessos que nossa imaginação pudesse conceber, excessos que nos teriam levado à morte se o Carnaval não tivesse terminado"[13]. Com a chegada da Quaresma, ambos vão se confessar. Prometem se regenerar. Fazem planos para converter a classe operária ao cristianismo. Vão para a capela fazer adoração. Mal roçam um no outro, voltam irresistivelmente a se abraçar, se beijar, se agarrar; acabam fazendo amor na própria capela, diante do seu Deus. Assim passam a viver, em meio a promessas quebradas e a uma paixão cada vez mais perturbadora. Durante o dia, evangelizam e politizam os operários, arriscando-se à violenta repressão policial. À noite, voltam para casa cansados. Atiram-se à cama e se amam. Atormentados, namoram duas militantes do mesmo grupo, buscando superar seu "amor louco", como diziam. E mergulham freneticamente na atividade política anti-ditadura. Mas nada adianta. Quando se vêem a sós, voltam a se procurar carnalmente. Fernando decide então regressar à sua terra, desesperado por aquele amor. Conrad ameaça se matar. Berra de solidão. Sofre. Depois, começa a ler sobre a revolução cubana. Estuda marxismo-leninismo. E entra para a militância política clandestina, já curado de Cristo e de Fernando. É preso pelos militares e torturado. Na prisão, enfiam-lhe um cacetete no cu. Ele quer morrer.

Seja em livros ou em entrevistas, Detrez faz agudas observações sobre o erotismo homossexual no Brasil urbano; fala inclusive sobre as relações entre a religião católica e o machismo brasileiro; nota que os machões se afastam da prática religiosa porque, bem ou mal, são sensíveis à dimensão homoerótica dessa exuberante religiosidade católica onde um homem é levado a se interessar por outro homem até o ponto de ir adorá-lo num templo. Segundo Detrez, algo parecido ocorre no Carnaval. Durante os quatro dias de folia e permissividade, é muito comum os homens se travestirem e se relacionarem sexualmente entre si, mesmo quando levam uma vida de organização heterossexual; se é verdade que, após esse parêntesis, voltam ao seu dia-a-dia

comum. Detrez nota aí uma indiscutível evidência de disponibilidade bissexual do homem brasileiro — fato que verificou também em outros países de organização patriarcal, sejam árabes ou latinos.

Quanto às relações entre política e homossexualidade, conforme sua vivência no Brasil, Conrad Detrez também alude à mesma ambigüidade machista. A partir de sua experiência com os guerrilheiros no Brasil, descobriu que o engajamento político e o desejo de poder desempenham um papel muito importante na afirmação da virilidade dos militantes. Evidentemente, não podem admitir que um homossexual (homem geralmente considerado frágil) queira exercer esse poder só reservado aos machões. Nesse contexto, evidentemente, Detrez foi obrigado a ocultar sua vivência homossexual. Aliás, dentro de tais grupos clandestinos ele conta que conheceu um significativo número de lésbicas, muitas vezes disputando posições de liderança com machões heterossexuais. Detrez sente, na experiência guerrilheira tal como a viveu, uma grande dose de ambigüidade homoerótica, já a partir do culto a Fidel e Che Guevara. Relata, inclusive, o caso de um guerrilheiro que, talvez para vangloriar-se, afirmou perante seus companheiros que era castrista "porque achava Fidel bonito". Vale lembrar que, num país de religiosidade barroca como o Brasil, a figura de Che Guevara morto na guerrilha boliviana funcionava um pouco como a imagem do Cristo crucificado — fato que Detrez considera muito típico na história latino-americana, onde Cristo várias vezes aparece como um guerrilheiro. Ainda nesse contexto de ambigüidade entre política, religiosidade e homoerotismo, Detrez percebeu que o interesse político pela classe operária freqüentemente nascia de um envolvimento emocional — fato por ele considerado natural, inclusive porque sua relação afetiva com Fernando é que o despertou para a realidade brasileira. Como ele mesmo admite, textualmente: "Foi graças à minha homossexualidade que descobri a questão operária, a miséria e as injustiças sociais; graças a ela eu me insurgi contra o fascismo"[14].

* * *

Durante sua estada no Rio de Janeiro, não seria improvável que Conrad Detrez cruzasse com Allen Young, um jornalista americano de 23 anos, que aportou pela primeira vez nessa cidade em 1964, com uma bolsa de estudos da Comissão Fullbrigth. Afinal, pode-se pensar que ambos tinham afinidades políticas, já que Allen era então um marxista, ativista contra a guerra do Vietnã e admirador incondicional de Cuba socialista. Sua estadia de quase dois anos no Brasil, num momento de grande agitação política imediatamente posterior ao golpe militar de 1964, revelou a Allen uma dimensão pouco explorada de si mesmo: sua atração por homens. Foi no Rio de Janeiro, conta ele, onde pela primeira vez disse a si mesmo: "I am a homosexual"[15]. E foi lá também onde, pela primeira vez, sentiu alegria ao fazer amor com outro homem, pois até então comportava-se de maneira enrustida e amedrontada. Allen deixou de fazer psicanálise; ao invés, sua "cura" se deu, segundo ele, no contato com os homossexuais cariocas que encontrava por toda parte: paquerando pelas ruas, dentro dos cinemas, nos bares, nas saunas e nas praias locais. Muitas vezes, confessa que ficou chocado ante a compulsividade e alienação típicas do gueto guei. E sofreu na carne o suicídio de um amigo brasileiro, bicha tão enrustida quanto ele, na época. Em todo caso, sentia-se feliz: os homossexuais lhe pareciam mais próximos de si do que nunca; muitos se tornaram seus amigos. Allen voltou ao Brasil, no início da década de 70, já agora como ativista do Movimento homossexual americano, e com novos referenciais críticos. Os amigos homossexuais que fizera no país pareceram-lhe então preconceituosos relativamente às bichas desmunhecadas; partidários incontestes da monogamia e definitivamente enrustidos, chegavam a pedir que Allen não se declarasse homossexual diante de pessoas estranhas. No entanto, mesmo entre os heterossexuais com quem conviveu, Allen conta que havia reações simpáticas à sua homossexualidade. Se o machismo anti-guei existe na cultura latina, Allen acredita que pode ser erradicado simplesmente porque a cultura latina nunca fingiu que a homossexualidade não existe — ao contrário da cultura anglo-saxônica. É verdade que, entre os brasileiros, pareceu-lhe muito acentuada a divisão de papéis sexuais, com uma clara hierarquia onde a *bicha* (passivo) se submete ao *bofe* (ativo).

Para ele, era difícil aceitar algo muito corrente nas classes proletárias brasileiras: o machão come a bicha sem que por isso se sinta rebaixado à condição de bicha, nem muito menos se envolva emocionalmente; para o machão, o mais importante é o papel ativo desempenhado na relação. Allen acredita tratar-se de uma maneira típica dos machões brasileiros extravasarem seu desejo homossexual, sem correr riscos maiores, a nível social. Outra coisa que o surpreendeu foi o complicado racismo de seus amigos homossexuais, muitos dos quais se consideravam progressistas; por exemplo, um amigo negro sentiu-se gratificado com sua atitude não-racista, mas confessou ser ele próprio racista, pois não gostava de japoneses.

A partir de suas vivências, Allen chegou à conclusão de que, no Brasil, geralmente não se tolera uma homossexualidade vivida de maneira aberta e livre da imposição de papéis sexuais, conforme as pretensões do Movimento homossexual americano. Isso teria relação com os inúmeros casos de violência contra homossexuais. E Allen refere-se inclusive a uma violência mais sutil, a nível de linguagem; muito freqüentemente, os palavrões se constituem à base de preconceitos contra bichas e mulheres, sempre considerados como *passivos*. Diante desse panorama, Allen supunha que um eventual Movimento homossexual no Brasil teria problemas não só com a polícia, mas também com a esquerda tradicional — observação sem dúvida profética, como se verá no capítulo sobre militância homossexual.

* * *

Muito mais tarde, já na década de 80, um outro argentino, desta vez poeta e estudante, anotou suas impressões sobre a vivência guei no Brasil urbano, permitindo assim uma idéia aproximada da evolução dessa prática nas grandes cidades brasileiras. Esse argentino, Nestor Perlongher, classifica-se como mais um "turista-fugitivo" da ditadura argentina — o que não deixa de ser curioso, já que na década anterior era eu quem passava pela Argentina fugindo da ditadura brasileira; isso confirma, aliás, a impressão de que a história se recicla na América Latina, com a mesma fatalidade de um eterno retorno.

Nestor diz que as metrópoles brasileiras são um "terreno promissor para a promiscuidade, paquera e variantes quotidianas da orgia" — ao contrário da "ultra-repressiva Argentina"[16]. Chegando a São Paulo, onde ainda vive, ele ficou deslumbrado ao ser arrastado de boate em boate, nos braços de um mulato, já em sua primeira noite brasileira. Alguns dias depois, estava com a cabeça ferida por uma garrafada que um rapazinho favelado lhe desfechara — para lhe roubar um par de óculos! Logo que a ferida cicatrizou, Nestor voltou à carga, fascinado com a facilidade de contatos sexuais; num dia, transou com três homens; noutro, com cinco; e certa vez chegou a bater seu próprio recorde, transando com onze homens num só dia. Conta que às vezes saía à rua com uma carta mas não conseguia chegar até o correio. Trepava em hotéis, banheiros familiares ou não, e até dentro de uma loja, convidado por um rapaz que lá trabalhava. Nestor faz referência à extrema ambigüidade dessa que é a maior cidade do Brasil e um verdadeiro mostruário de todas as contradições da vida brasileira. No centro de São Paulo convivem prostitutas, migrantes nordestinos, travestis, certa classe média americanizada, ladrões, michês, bichas tipo-macho e homens dos subúrbios, na mais enfurecida paquera. Não falta a polícia, que periodicamente dá batidas, levando presas pessoas suspeitas de marginalidade, pelo simples fato de não portarem documentos pessoais. É também no centro onde se encontram inúmeros cinemas, como o enorme Art-Palácio, em cujos corredores Nestor conta que se pode escorregar perigosamente no chão com esperma fresco.

Ele menciona também suas vivências no Rio de Janeiro, onde certa noite chegou a ver, numa rua escura freqüentada por homossexuais, um mulato gordo vestido com uma camisa e sapatos, mas sem as calças, a mostrar para os circundantes seu pinto ereto. Mas o que mais parece tê-lo deslumbrado foi a cidade de Salvador, capital do Estado da Bahia, que ele considera mítica, pré-capitalista e a mais negra das cidades brasileiras. Aí, onde a luxúria convive com a miséria mais obscena, a bicha é uma instituição — segundo Nestor, que considera a homossexualidade encontrada em Salvador como ingênua e arcaica. Mas a africanidade da Bahia não vive só de sexo, segundo ele: há

também um insidioso racismo. Um travesti negro contou-lhe que fora procurar emprego para dançar numa boate; a dona recusou-o, respondendo que "aqui preta não entra pra dançar; lugar de preta, só na cozinha". Aliás, um grupo ativista de homossexuais negros de Salvador denunciava justamente sua exploração sexual pelos brancos que os usam como objeto sexual e, no momento de manter relações mais duradouras, preferem outros brancos. Essa discriminação e miséria criam evidentemente situações de revanche. Nestor conta que certa vez levou um rapaz para trepar, num hotel de última categoria, e foi assaltado com a muda cumplicidade do gerente, notoriamente homossexual ele também. Tal situação encheu-o de pavor. Mas também de encanto. Afinal, em suas fantasias, os corpos amados costumam ser negros. Justamente por sua proximidade com a miséria mais feroz, a negritude brasileira tem sempre um componente sádico, na fantasia branca. Não por acaso, Nestor apaixonou-se por um *filho-de-santo* de candomblé, onde os ritos de iniciação costumam ser particularmente sangrentos: sacrificam-se galinhas e outros animais, cujo sangue é derramado sobre a cabeça nua do jovem devoto(a). Isso tudo no meio de sensualíssimas danças de fundo místico, com os corpos se contorcendo lascivamente, porque as divindades africanas os possuíram. Há carnalidade nesse misticismo.

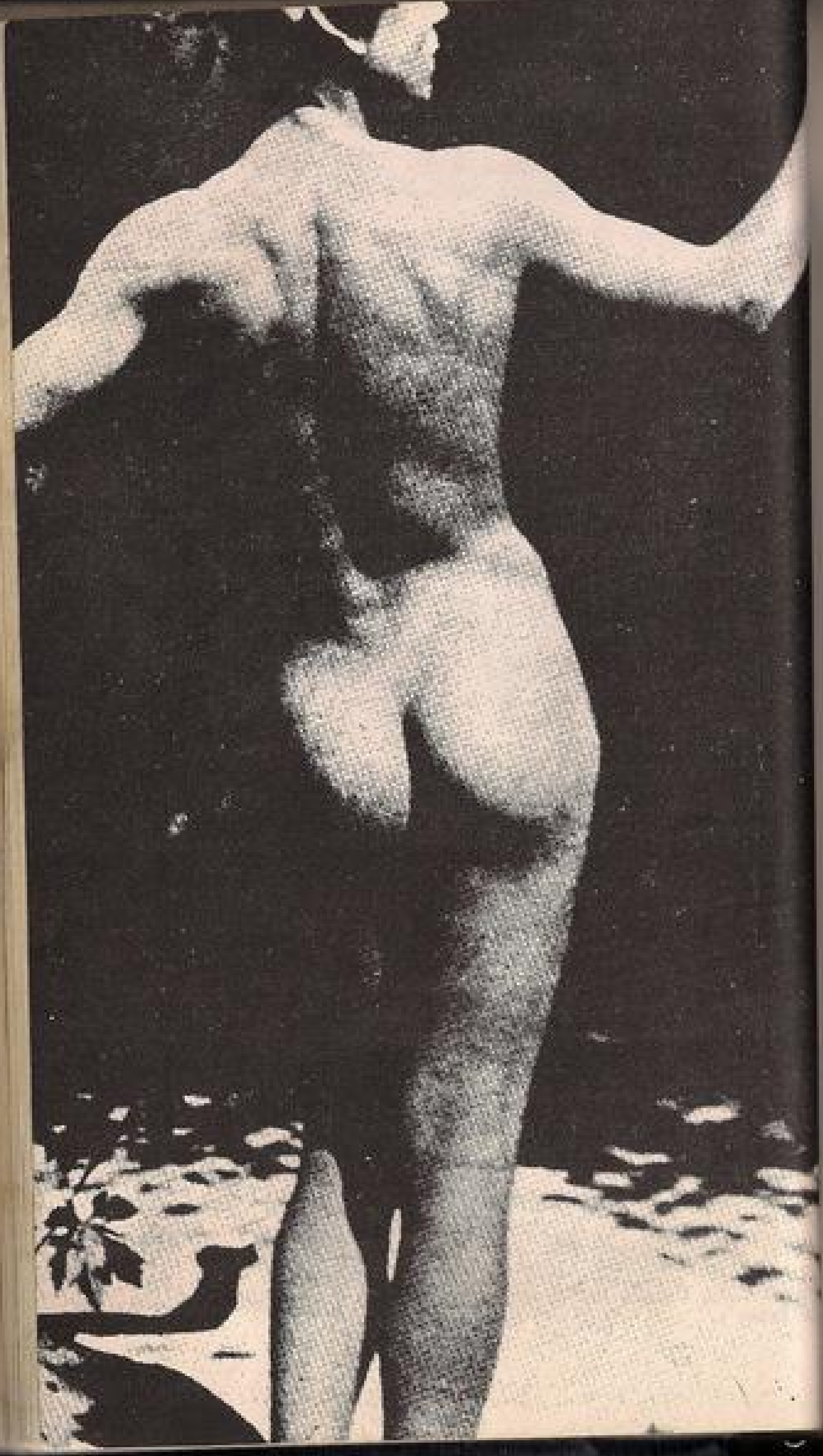
Carnalidade e misticismo: dois elementos que percorrem a vida brasileira e lhe conferem o dom de perturbar, como atestam os exemplos que consegui encontrar e aqui citei.

---

1. *Origem da imoralidade no Brasil*, de Abelardo Romero, Ed. Conquista, Rio de Janeiro, 1967, pág. 149.
2. *apud Casa-Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre, Ed. Universidade de Brasília, Brasília, 1963, pág. 177.
3. *apud* Abelardo Romero, *op. cit.*, pág. 149.
4. apud *Sobrados & Mucambos*, de Gilberto Freyre, Livraria José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 1977, págs. 96 e 141.
5. Abelardo Romero, *op. cit.*, pág. 66.
6. Gilberto Freyre, *Casa*, *op. cit.*, pág. 178.
7. *Retrato do Brasil*, de Paulo Prado, Livraria José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 1972, pág. 159.
8. *apud* Abelardo Romero, *op. cit.*, pág. 183.
9. *apud* Abelardo Romero, *op. cit.*, pág. 182.

10. *apud* Abelardo Romero, *op. cit.*, pág. 215.
11. *Orgia (Diário Primeiro)*, de Tulio Carella, José Álvaro Editor, Rio de Janeiro, 1968, págs. 117 e 120.
12. *Um cavalheiro da segunda decadência (Vol. IV: Deus no pasto)*, de Hermilo Borba Filho, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1972, pág. 175.
13. *Jardim do nada*, de Conrad Detrez, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1979, pág. 107.
14. "Jésus, les machos et les guérilléros", de Conrad Detrez, in *Masques* n.º 2, Paris, 1979.
15. "Gay Gringo in Brazil", de Allen Young, in *The Gay Liberation Book*, Ramparts Press, San Francisco, 1972, pág. 61.
16. "El mundo gay en Brasil: Visión del Paraíso", de Nestor Perlongher, in *Cerdos & Peces*, n.º 4, Buenos Aires, julho de 1984, pág. 12.

O argentino Túlio Carella (*ao centro*), pouco antes do mergulho dionisíaco no "País da Brasa".



CAPÍTULO 2

A santa Inquisição descobre o paraíso

"O menos que dói,
Senhor Visitante
do Santo Ofício
que nos foi mandado
pela Santa Sé,
é ser enrabado
no lugar adequado."

Hermilo Borba Filho (1972)

Em *Sobrados e Mocambos*, comédia musical escrita por Hermilo Borba Filho, a partir de Gilberto Freyre, há uma cena em que o Visitador do Santo Ofício interroga acusados, no Brasil de 1500. Um homem vem confessar que trepara com um escravo, em troca-troca. "E quantas noites foi isso?", pergunta o Visitador. "Foram tantas, meu senhor", responde candidamente o homem. Como punição, o Visitador ordena que o culpado se case; para seu espanto, é notificado de que o homem já é casado. "E a mulher, onde está?" Apresenta-se então, diante do Visitador, uma mulher de bunda enorme, que confessa ser enrabada todas as noites pelo marido, durante seus quatorze anos de casamento. Quando o Visitador lhe pergunta como se sente, a mulher lhe mostra a bunda e responde: "Não está vendo, meu senhor?" O Visitador promulga a sentença: marido e mulher devem ir para a cadeia, onde serão obrigados a copular "só pela dianteira"; ao que o marido exclama: "Que sentença mais cruel!", enquanto a mulher, aturdida, pergunta: "Será que pela frente a gente sente prazer?". O Visitador chama outros acusados. Entra um mancebo, que confessa ter sentido "doçura sem igual" ao enrabar um delicado escravo; quando o Visitador lhe pergunta se o fizera muitas vezes, o mancebo de imediato confessa: "Mais de mil". Então, o Visitador ergue-se irritado e protesta contra a pouca seriedade daqueles pecadores: "Para uma só judia, não sei quantos enrabados!"; e abandona seu ofício, enquanto a cena é invadida pelos sodomitas que cantam a "Canção dos enrabados", onde se diz que é bem melhor dar o cu do que ir para a guerra ou servir o governo.[1]

Segundo o historiador Jacques Solé, já na Antigüidade e durante a Idade Média, o vocabulário teológico-moral cristão englobava, sob o conceito de *sodomia*, tanto o sexo oral e anal (fora ou dentro do casamento), quanto a relação sexual entre indivíduos do mesmo sexo. Como a única finalidade legítima da sexualidade era a reprodução, considerava-se a sodomia como um pecado gravíssimo e um desvio ditado diretamente pelo demônio. Daí porque a Igreja e a Inquisição associavam a prática da sodomia com a bruxaria e as heresias dos cátaros e templários. Em suas confissões aos verdugos inquisitoriais, muitas bruxas confirmavam o pressuposto eclesiástico de que o demônio preferia possuí-las pelo ânus, sendo também essa a forma de relação sexual predileta durante as orgias do Sabbat.[2]

Nação profundamente inserida na catolicidade, Portugal não escapava dessas crenças relativamente à sodomia, também chamada de "pecado nefando". Quando, quase à maneira feudal, o Rei português D. João III doou a capitania de Pernambuco a Duarte Coelho, em 1534, e a capitania de São Vicente a Martim Afonso de Souza, em 1535, não apenas entregou a esses dois súditos uma parte das terras do recém-descoberto Brasil, como também deu orientações minuciosas sobre a maneira de administrarem a justiça nessas partes da nova colônia. Enquanto comandantes militares e governadores de suas respectivas províncias, ambos tinham direito sobre a vida de "escravos e gentios, assim como peões cristãos e homens livres". A carta do Rei especificava e ressaltava quatro casos de punições; se fossem comprovados os crimes de *heresia, traição, sodomia* e *falsificação de moeda*, o governador/comandante gozava de autoridade para condenar à morte qualquer tipo de pessoa, sem aceitar apelação; mas, quando o réu fosse "pessoa de maior qualidade", se quisesse o governador poderia absolver da pena de morte, tendo competência para condenar a "dez anos de degredo e até cem cruzados de pena" — nesses casos.

Com certeza, o Rei D. João III tinha motivos para ser tão explícito, em relação à nova colônia. Na verdade, uma das punições mais comuns em Portugal era o degredo para as terras do Brasil. As "Ordenações do Reino", que conti-

nham as leis e o Código Penal português de então, traziam especificações de crimes e indicavam punições muito rigorosas (ver mais detalhes no capítulo 3), apontando cerca de 200 tipos de delitos — entre os quais feitiçaria, homicídio, estupro e sodomia — puníveis com degredo para as colônias, inclusive o Brasil. Assim, os primeiros colonizadores portugueses atirados na América eram, geralmente, assassinos, ladrões, judeus foragidos e gente considerada devassa e desviante, por cometer libertinagem, sodomia (ou "pecado nefando"), bestialidade, proxenetismo e molície (masturbação). Como resultado, o Brasil tornou-se compulsoriamente um foco de liberalidade e promiscuidade no Reino, atraindo aventureiros e traficantes interessados tanto na riqueza fácil quanto nas índias nuas e outras delícias tropicais. Esse amálgama de elementos explosivos levou o mesmo Duarte Coelho, governador de Pernambuco, a escrever angustiadamente ao Rei português, pedindo que deixasse de enviar degredados para o Brasil, por considerá-los "piores que peçonha". Com o passar do tempo, a situação parece não ter mudado muito, se levarmos em conta testemunhos como o do Bispo do Pará que, no século XVIII, protestava em carta à Corte, dizendo: "A miséria dos costumes neste país me faz lembrar o fim das cinco cidades (bíblicas), por me parecer que moro nos subúrbios de Gomorra e na vizinhança de Sodoma"[3].

É preciso lembrar que a moral sexual portuguesa era aquela dos moçárabes (cristãos que, na Península Ibérica, viveram sob os mouros), considerados mais liberais do que os reformados do Norte ou do que os ortodoxos de Castela. A liturgia católica seria, entre os portugueses, mais social do que propriamente religiosa — "um cristianismo lírico", com reminiscências fálicas e animistas das religiões pagãs; sinal dessa teocracia mitigada é a ausência de grandes catedrais em territórios de Portugal, ao contrário da Espanha, cuja catolicidade centralizadora se evidenciava na proliferação e imponência dos seus templos religiosos. Entre os portugueses, os aspectos místicos se mesclavam com a vida social: levavam-se bois para os padres benzerem dentro das igrejas; de saia levantada, as mulheres estéreis esfregavam-se nas pernas da imagem de São Gonçalo; os maridos desconfiados de suas mulheres iam interrogar os "rochedos dos cornudos",

enquanto as mocinhas casadoiras interrogavam os "rochedos do casamento"; e a Virgem Maria aparecia escandalosamente prenha, como na barriguda imagem de Nossa Senhora do Ó — aliás, até hoje existente no Brasil.[4] É verdade que se deve acrescentar a esses aspectos morais e religiosos as influências climáticas do trópico brasileiro, assim como as condições sociais brasileiras contrárias à continência, ao ascetismo e à monogamia, transformando os meninos e adolescentes em machos sexualmente superexcitados, no contexto do regime patriarcal da antiga colônia; daí porque sua iniciação sexual ocorria tão cedo: entre os 12 e 13 anos.

O sociólogo Gilberto Freyre acredita que a prática homossexual (por ele chamada de "culto da Vênus Urânia") teria sido popularizada no Brasil pelos próprios colonizadores europeus (fossem eles portugueses, espanhóis, italianos, mouriscos ou judeus), que encontraram na moral sexual dos índios e nas condições desenfreadas da colonização um terreno fértil para sua expansão. Lembra ele que a sodomia floresceu livremente na Itália renascentista, a partir da reavaliação da Grécia Clássica, sendo encontrados homossexuais italianos nos processos inquisitoriais da Espanha, nos séculos XVI e XVII. Tanto que, na Europa desse período, a prática homossexual era conhecida como "vício italiano". Um panfleto relatando histórias da corte do rei francês Luís XIV, famosa por suas festas homossexuais, chamava-se, não coincidentemente, "A França tornou-se italiana".[5] Mesmo no Brasil colonial, era idéia corrente que se tratava de um "costume" italiano; em sua confissão ao Inquisidor, na Bahia de 1618, o jovem Duarte Fernandes acusou um primo-irmão de tê-lo sodomizado, dando como justificativa que "o cúmplice andou por Itália e Flandres, donde devia trazer o dito vício"[6]. Gilberto Freyre acha, inclusive, que a numerosa colônia italiana de Lisboa teria sido em parte responsável pela disseminação, entre os portugueses, do "amor socrático" (sic).[7] No Brasil, sabe-se da existência de muitos sodomitas portugueses para aqui degredados, alguns dos quais chegaram posteriormente a ser interrogados pela Inquisição na Colônia. Citam-se como fatores igualmente favoráveis à disseminação da prática homossexual em Portugal o fato de que, nos séculos XV e XVI, os soldados portugueses participavam de longas travessias marítimas, entrando em contato

e sofrendo influência de países orientais cuja vida erótica era muito rica, como a China.

Escravidão, Religiosidade & Erotismo

Mas nem só de europeus e índios se compunha a população brasileira dos tempos coloniais. Muitas das grandes características do Brasil enquanto nação seriam outras sem a presença dos escravos negros, cujo tráfico regular da África para esse país iniciou-se entre 1542 e 1546, através de comerciantes portugueses e ingleses. No século XVII, tal comércio era tão florescente que se vendiam escravos a prestação. Em 1630, o Estado de Pernambuco importou, como mão-de-obra para a indústria açucareira, em torno de 4.000 negros. No século XVIII, só o Estado da Bahia passou a importar da África 25.000 indivíduos por ano. Como toda a documentação relativa à escravidão foi queimada após a Abolição da Escravatura (1888), não se conhece com exatidão o número total de africanos trazidos para o Brasil. Mas alguns historiadores calculam em torno de 16 milhões o total de negros traficados para solo brasileiro, em três séculos de regime escravocrata, para trabalharem nos canaviais e na mineração do ouro. Ao viajar pelo Brasil, entre 1842 e 1845, o príncipe Adalberto da Prússia reportava que, dos 3.116.000 habitantes do país, 2.936.000 eram negros. Tal predominância era tão notável que, ao passar pelo Brasil em 1822, Charles Darwin afirmou tratar-se de "um país de escravidão e, portanto, de degradação moral".[8]

No Brasil, os escravos faziam de tudo. As negras mais formosas acabavam fatalmente como amásias e objetos sexuais de seus senhores, a quem iam fornecer inclusive filhos bastardos, num clima de aberta promiscuidade. Era também com as escravas negras que os filhos dos senhores-de-engenho iniciavam sua vida erótica, da qual não excluíam os negrinhos da mesma idade como seus joguetes sexuais: na verdade, era freqüente que o menino branco se iniciasse no amor físico mediante a submissão do negrinho seu companheiro de folguedos, não sem razão comumente conhecido com o apelido de *leva-pancadas*.[9] Nessas circunstâncias, o regime escravocrata brasileiro tendia a tornar mais ocioso e

libertino o senhor branco, que vivia deitado nas redes e utilizava a mão do negro "para os pormenores mais íntimos da toilette".[10] Não é de admirar que, servido assim tão principescamente pelos escravos, o senhor branco acabava tendo mãos delicadas de mulher e pés de menino — "beleza, pequenez e delicadeza dos pés e mãos às vezes exagerada, degenerando em efeminação", conforme testemunha o diplomata e explorador inglês Richard F. Burton, tomando como referência os pés e mãos geralmente grandes tanto dos ingleses quanto dos portugueses. Mas, nesses corpos amolecidos, dava-se suprema importância ao pênis, que devia ser "arrogantemente viril". Havia patriarcas que mandavam espionar o tamanho do sexo dos pretendentes de suas filhas, sem o que não permitiam o matrimônio. Um *Manual de Instrução aos Fazendeiros*, publicado em 1839, aconselhava os compradores de escravos a evitar a compra de escravos que tivesem o sexo pequeno ou mal-conformado; acreditava-se que um membro avantajado garantia fertilidade e maior potência viril.[11] Se bem que equivocado, esse critério e preocupação indicam, indiscutivelmente, um enorme grau de intimidade com o sexo masculino e as raízes de um verdadeiro culto falocrático, na sociedade brasileira da época — quando já existia, como ainda hoje, o costume de coçar a genitália em público, para ostentar virilidade (tanto quanto o gesto de cuspir desdenhosamente para o lado).

As doenças venéreas floresciam livremente, nesse ambiente de intensa atividade sexual, através da prostituição tanto doméstica (com as escravas) quanto profissional (nos bordéis) — não primando pela higiene em nenhum dos dois casos. Em 1864, o médico Frutuoso Pinto da Silva, da Faculdade de Medicina da Bahia, chamava a atenção dos pais, mestres e censores para o problema da moralidade e higiene sexual dentro dos colégios brasileiros, onde dizia serem grandes os avanços da gonorréia, sífilis, onanismo e pederastia — e aí "a pederastia parece ir com passo sorrateiro fazendo suas perniciosas conquistas no meio da mocidade", reportava o médico.[12] Aliás, certos autores acreditam que a prática homossexual no Brasil florescia dentro dos colégios jesuítas brasileiros entre os numerosos órfãos que os padres mandavam vir de Portugal. Destacando-se no meio das demais, a sífilis tornara-se a doença brasileira por exce-

lência, tanto na casa-grande quanto na senzala. Era transmitida pelos senhores às escravas e destas para os filhos dos senhores — tanto durante a amamentação dos bebês, quanto na iniciação sexual dos mocinhos brancos, já que as mucamas negras cumpriam ambas as funções, em diferentes épocas da vida. Curiosamente, a sífilis era tida como sintoma de virilidade; conta-se que era comum os homens ostentarem com orgulho os sinais sifilíticos presentes em seus corpos; os rapazes sem essas marcas eram, ao contrário, ridicularizados e considerados virgens ou menos machos.[13] Vale lembrar também que era muito comum a crença de que o sifilítico podia se curar se o vírus da doença fosse inoculado numa mulher púbere (especialmente a adolescente negra) no intercurso sexual; isso quer dizer que a mulher negra acabava sendo contaminada ainda bem jovem. Outra hipótese é a de que os próprios bebês brancos, que já nasciam sifilíticos por causa dos pais, transmitiam a doença às mucamas, durante o aleitamento — até o ponto de certos médicos da época exigirem atestado de sanidade física *dos bebês*. Esses insólitos elementos da vida brasileira fazem crer que a civilização chegou ao país junto com a sifilização, como resultado do incontrolado processo de miscigenação entre índios, europeus e africanos.[14]

No entanto, é curioso notar como uma tal disponibilidade erótica andava de mãos dadas com a prática mais estrita e retumbante da religião católica. Mesmo corroído por doenças venéreas e marcado pela sífilis, todo e qualquer homem ia rezar o terço e as ladainhas (dentro de casa ou nas igrejas) geralmente intermináveis, que eram entoadas por negros e escravos. Havia o costume de se andar com rosários, relicários, escapulários, patuás e medalhinhas de santo no pescoço. Cantavam-se ladainhas pelas ruas da cidade, ao entardecer. Os viajantes estrangeiros daquela época referem-se a festas religiosas diárias, com procissões e cantorias que eram puro divertimento popular. Sir George Keith, que visitou o Brasil no começo do século XIX, afirmava nunca ter visto tantas procissões como na cidade do Rio de Janeiro. Dentro das casas, faziam-se orações pela manhã, à hora das refeições e à noite, no quarto dos santos; a essas obrigações compareciam indistintamente os senhores, seus familiares, agregados e escravos. Havia orações para tudo: proteção

contra as doenças, tempestades e ladrões; certas enfermidades eram tratadas diretamente com o óleo-bento das igrejas; jejuava-se nos dias exigidos pela religião, com todo rigor. E era curiosamente muito popular o culto ao Sagrado Coração de Jesus, com seu apelo à paciência e resignação diante dos sofrimentos; conforme observação de Gilberto Freyre, a popularidade desse culto evidenciava e refletia o sado-masoquismo básico que permeava as relações homem/mulher e branco/escravo no Brasil colonial.[15] Essa mescla entre carnalidade perversa e misticismo fanático aponta também para as conexões entre o barroquismo religioso e a lassidão de costumes, como se verá adiante.

O Deus hedonista

É possível supor, como querem certos autores, que as necessidades demográficas de então foram diretamente responsáveis por uma conduta sexual inescrupulosa; mas essa explicação talvez careça de maior flexibilidade, ao esquecer, por exemplo, que havia amantes gratuitos à disposição; afinal, para o branco bastava estender o braço e apalpar carnes escravas. Dessa circunstância não escapavam nem mesmo os padres: já desde o século XVI, havia grande número de sacerdotes amancebados com índias e negras — exceto entre os jesuítas, irrepreensivelmente celibatários. Num país onde a religião teoricamente obrigava seus ministros a uma rigorosa castidade, era muito comum que os padres tivessem filhos naturais com suas escravas; daí porque ninguém estranhava quando um mulato se apresentava como "filho do Padre Fulano". Assim, pode-se compreender a preocupação do Bispo de Pernambuco, D. José Fialho que, em 1738, recomendava que os vigários não tivessem em suas casas paroquiais escravas com menos de 40 anos de idade.[16] Por outro lado, como era de bom-tom ter um padre na família, pode-se compreender que os ministros da Santa Igreja não se ordenavam exclusivamente para servir à religião: o chamado à vocação sacerdotal advinha, na verdade, das imposições da sociedade patriarcal.

Os estrangeiros que viajaram ou viveram no Brasil, em diferentes épocas, mostraram-se unânimes quanto à péssima

reputação moral dos padres brasileiros. No século XVIII, o viajante Froger informava ser grande o número de padres com amantes públicas. O sacerdote francês La Caille confessava-se escandalizado, em 1768, com a libertinagem do clero do Rio de Janeiro. Le Gentil de La Barbinais referia-se, em 1728, a frades baianos que tinham casos com mulheres, a cujos encontros compareciam travestidos de escravas, para evitar a curiosidade pública, da qual nem assim conseguiam escapar, já que eram mais conhecidos pelos nomes femininos de suas amantes do que por seus próprios nomes. Tem-se notícia de que em São Paulo, também no século XVIII, vários padres brigavam publicamente, mordidos de ciúme na disputa dos favores amorosos da célebre mulata Maria Putiú.[17] É bem verdade que, por todo o Brasil, havia padres que levavam vida marital mais discreta, mantendo suas *caseiras* ou *comadres* e criando numerosos *afilhados* ou *sobrinhos*, com o mal-disfarçado esmero de pai. E isso, segundo o testemunho de Richard Burton, não assustava os paroquianos, já acostumados à idéia de um celibato exclusivamente teórico. A situação era tal que, no final do século XVIII, Luís dos Santos Vilhena, famoso professor de grego na Bahia, reclamava, em carta ao Rei de Portugal, que as fortunas dos numerosos padres amancebados com negras e mulatas corriam o risco de cair em mãos de filhos naturais pardos ("homens comumente estragados", segundo ele) e poderiam com isso se perder.[18] Conhecem-se também referências a escândalos clericais provenientes de ligações homossexuais nada discretas. Em 1761, numa carta ao Conde de Oeiras, o Bispo do Rio de Janeiro denunciava a devassidão do clero na cidade de São Paulo, onde havia "mestres dissolutíssimos em concubinagem com discípulos"; citava particularmente o Padre Manuel dos Santos, amancebado com o estudante Antônio José, futuro clérigo; o Padre Inácio Ribeiro, amancebado com o músico Inacinho; e um certo Pedro de Vasconcelos, amancebado com Joaquim Veloso, ambos ligados à Igreja.[19]

Nesse clima hedonista do qual não escapava nem mesmo o clero, era comum namorar-se dentro dos templos religiosos, onde muitas vezes a participação nas cerimônias servia de pretexto para encontros proibidos. La Flotte, viajante francês, contava ter recebido "convites encantadores" numa

festa de igreja, em 1757. Na verdade, como as mulheres brancas ficavam demasiado circunscritas ao lar, os namoros e adultérios acabavam se iniciando nas igrejas, verdadeira válvula de escape para o vigiado convívio social da época. Dentro dos próprios conventos, aliás, havia freiras perfumadas, que usavam finíssimas roupas interiores, meias de seda e sapatos incrustados de ouro e diamantes. Segundo o inglês John Barrow, que passou pelo Brasil no século XVIII, a sífilis já causava devastação dentro dos próprios mosteiros, para onde eram levados confidencialmente os remédios conhecidos na época. Durante os séculos XVII e XVIII, consta que era comum, no Brasil, os rapazes rondarem os conventos, com propósitos galantes, bem de acordo com o velho costume português de conquistar freiras e noviças. Certamente, tratava-se de um ambiente propício para tal, já que entre as religiosas havia muitas jovens de boa família que, depois de perder a virgindade antes do casamento, tinham sido enclausuradas pelos pais; além, evidentemente, da presença de viúvas e esposas infiéis para ali compulsoriamente enviadas. Como se não bastasse, essas mulheres eram servidas por um batalhão de escravas que realizavam todo o trabalho manual — caso do Convento do Desterro, na Bahia, onde havia 400 escravas para 75 freiras. Pode-se supor como isso tornava particularmente ociosa a vida monástica. Há também informações sobre numerosas festas profanas dentro dos conventos, com bailes pastoris e até folias carnavalescas, de tal modo que as Esposas de Cristo podiam quebrar seu voto de castidade sem sequer deixar o sagrado espaço do Convento.

O Deus punitivo

Na Europa dos séculos XVI, XVII e XVIII, não apenas a Espanha, Portugal, França e Itália católicas mas também a Inglaterra, Suíça e Holanda calvinistas ou protestantes puniam severamente a sodomia, condenando seus praticantes à morte na fogueira e por afogamento, ou às galés. Entre as vítimas havia tanto nobres, eclesiásticos, universitários e marinheiros, quanto simples camponeses, servos e artesãos. No entanto, por paradoxal que possa parecer, as

relações homossexuais eram comuns entre a aristocracia, seus reis, generais e artistas — contando, entre estes últimos, Leonardo da Vinci, Michelangelo, Caravaggio, Cellini, Shakespeare, Marlowe, etc. Eram motivo de escândalo os numerosos amantes maquilados e perfumadíssimos que Henrique III, da França, mantinha em sua corte; ou os beijos e carícias que James I, da Inglaterra, trocava publicamente com seus prediletos. Maria Antonieta, por sua vez, foi acusada de libertina pelos revolucionários franceses, que aí ressaltavam seu lesbianismo. Na Itália, Leonardo da Vinci era vigiado pela polícia de costumes, em função da grande quantidade de adolescentes que o freqüentavam sexualmente e, muitas vezes, serviam de modelo inclusive para personagens femininos nas pinturas do artista — como parece ser o caso da célebre Gioconda. Michelangelo, já quase sexagenário, apaixonou-se pelo jovem aristocrata romano Tommaso de Cavalieri, a quem dedicou sonetos admiráveis. Cellini certa vez compareceu a uma orgia de artistas, levando consigo um belo rapaz vestido de mulher, que ele exibia orgulhosamente como seu amante. Na Inglaterra, o fundador do seu teatro, Marlowe, escrevia poemas louvando a pederastia dos deuses antigos. E Shakespeare dedicou quase toda sua obra lírica à paixão por seu protetor, Southampton. Isso tudo sem falar dos freqüentes prostitutos nas ruas de Paris, ou dos bordéis masculinos para homens, em Londres, no século XVIII.[20]

Assustada com o fantasma da Reforma, na Europa do século XVI, a Igreja Católica Romana tinha revidado com a Contra-Reforma, apertando o cerco em torno das heresias e dos costumes desviantes. Em Portugal, tanto o poder eclesiástico quanto o poder real preocupavam-se em encontrar formas mais efetivas de controlar a população da colônia brasileira que, por se encontrar tão distante da Corte, naturalmente tendia a se desleixar em relação aos preceitos de Deus e de Sua Majestade. Para esse fim disciplinar, parecia adequadíssimo acionar o Tribunal da Santa Inquisição, que começara a funcionar em Portugal a partir de 1536 e lá continuou em atividade até 1765. Assim, em várias ocasiões, o Conselho Geral da Inquisição enviou seus Comissários em visitas formais ao Brasil. Algumas vezes, sua presença foi solicitada pelas próprias autoridades da Colônia, como na Bahia, em 1645, quando o Provincial da Companhia de Je-

sus escreveu para o Conselho Português reclamando da existência de "grande escândalo em razão de cousas de judaísmo, como de feitiçarias e do pecado nefando".[21]

Aqui chegados, os Visitadores do Santo Ofício visavam coibir tanto abusos a nível de fé e doutrina quanto a lassidão dos costumes e eventuais focos de traição política. Na verdade, o Tribunal da Inquisição mal camuflava seus objetivos claramente ligados ao poder temporal, mesmo porque as igrejas nacionais subordinavam-se ao Papa mas, na prática, acabavam obedecendo mais aos Reis e à classe dominante dos países onde a Inquisição funcionou. Houve muita disputa para controle político dos processos inquisitoriais, justamente porque os bens dos suspeitos ou condenados eram confiscados — em parte ou totalmente — e entregues à Coroa; além do mais, as acusações podiam funcionar como instrumento de perseguição entre inimigos políticos dentro da mesma classe dominante — como no caso dos judeus ricos, que eram perseguidos e despojados em nome da fé católica.

Espécie de versão eclesiástica da justiça civil, o Tribunal Inquisitorial vigiava inúmeros tipos de crimes: práticas judaicas, luteranas ou maometanas; qualquer tipo de heresia, aí incluídas as blasfêmias e quebras de preceitos religiosos; feitiçarias e bruxarias; bigamia; costumes gentílicos (tais como andar nu, pintar o corpo e, particularmente, tatuar-se à moda dos índios); e sodomia. Houve casos como o do mestre e humanista português Diogo de Teive, que foi punido com 2 anos de prisão por comer carne às sextas-feiras. As punições variavam: flagelações, penitências públicas, multas em dinheiro, confisco total ou parcial dos bens, degredo, trabalho forçado nas galés, prisão perpétua e condenação à morte por fogueira. Neste último caso, o condenado era entregue às mãos do Tribunal secular, pois a Igreja se recusava a executar a sentença que ela própria prescrevera. A partir das insuficientes pesquisas até agora realizadas na vasta documentação disponível, calcula-se que, no decorrer dos seus quase 300 anos de atividade, a Inquisição em Portugal e colônias teria processado 40.000 pessoas, queimado 1.808 nas fogueiras e condenado 29.560 a outras punições. Até 1821, quando a Inquisição portuguesa foi oficialmente extinta, o Brasil sempre esteve subordinado às deter-

minações inquisitoriais da Metrópole. Mas a verdade é que ainda se conhece pouco da ação inquisitorial nas colônias. Em princípio, admite-se que a primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil ocorreu em 1591, na Bahia, partindo em 1593 para Pernambuco, onde permaneceu até 1595. O procedimento era mais ou menos consagrado: havia um Auto-de-Fé, que começava com uma cerimônia religiosa de grande pompa e continuava com missa cantada, na igreja, onde se publicavam os Editos de Fé e da Graça, findo o que as autoridades locais faziam juramento de fidelidade ao Senhor Visitante. Ocorria então o Tempo da Graça, período de algumas semanas no qual as pessoas podiam confessar espontaneamente seus crimes, de modo a merecer a clemência do Tribunal, que abrandava as eventuais penas. Era também nesse período que a população denunciava aqueles que tivessem cometido faltas contra a fé e a moral católicas. Em outras palavras, as pessoas deviam se denunciar umas às outras.

Qualquer cidadão tinha direito e obrigação de fazer denúncias, garantindo-se sigilo do denunciante que o faria por carta anônima, caso desejasse. Já o próprio Edito proclamava que a denúncia era obrigação de "quaisquer pessoas, homens e mulheres, clérigos e religiosos, isentos e não isentos, de qualquer estado, condição, dignidade e preeminência, assim pais e mães como outros quaisquer parentes presentes ou ausentes, companheiros, consortes, participantes ou consentidores dos ditos delitos e erros".[22]

O clima resultante era, naturalmente, de vigilância e controle que beiravam o nível do grosseiro. Assim, nas Denunciações de Pernambuco em 1593, um lavrador contou ter ouvido ruído estranho na casa vizinha e foi espiar pela porta alheia, quando então viu Maria Rodrigues praticando o pecado nefando com uma menina parda de 11 a 12 anos. (Denunciações de Pernambuco/1593, pág. 53.) * Ou ainda o caso bizarro de Manoel Dias que, dentro da igreja, "alevantou a perna e deu um grande traque, diante da imagem da Virgem", na hora da Véspera — tudo isso relatado ao Visitador por João da Rosa, que presenciara o fato. (Den. Pern. 1593,

* Daqui por diante, estarei citando no próprio texto os documentos originais da Inquisição no Brasil. Referência bibliográfica no final do livro.

pág. 43.) O clima instaurado pelas denúncias fica sobejamente claro através da história de Baltasar da Lomba, um velho homossexual de 50 anos e solteiro, conhecido por "coser, fiar e amassar (o pão) como mulher" e denunciado em 1594, na Paraíba; além da acusação geral de praticar sodomia com vários índios, Baltasar fora visto especificamente "com um negro, fazendo o pecado nefando em cima de umas ervas fora de casa"; o denunciante contou ainda ao Inquisidor que, noutra ocasião, "por uma abertura da porta, pôs a orelha e aplicou o sentido e ouviu falar dentro (do quarto) ao dito Baltasar da Lomba e a um negro brasil (...) que chamava-se sendo pagão Acauí, mancebo de alguns 20 anos, e os sentiu que estavam ambos em uma rede e sentiu a rede rugir e a eles ofegarem como que estavam no trabalho nefando (...) e ouviu do dito índio umas palavras na língua, que queriam dizer 'queres mais?', coisa que acabavam de fazer o pecado". (Den. Pern. 1593, pág. 399) A verdade é que as denúncias funcionavam até o ponto de ocorrer punição contra pessoas omissas, como no caso do jovem Mateus, que pagou multa e cumpriu penitência pública porque deixara de denunciar o blasfemo João Nunes, na Visitação Inquisitorial pernambucana de 1593; ou também o caso de um certo Pedrálvares que, na Visitação Inquisitorial baiana de 1591, foi multado, penitenciado e açoitado publicamente, por não ter denunciado sua esposa, supostamente herética.[23]

Feitas as denúncias, iniciavam-se as confissões dos culpados, com o auxílio dos assim-chamados *familiares*, que eram pessoas contratadas pelo Tribunal especialmente para levantar informações e descobrir suspeitos. Para os interrogatórios, os Inquisidores usavam listas já prontas, que continham 71 tipos de delitos, dentro dos quais podiam ser enquadrados 200 tipos de réus.* Os suspeitos ou condena-

* Na linguagem padronizada dos teólogos, moralistas e canonistas católicos da época, usavam-se circunlóquios às vezes curiosos para se referir às variedades do ato sexual e às partes pudendas do corpo. Os inquisidores, naturalmente, empregavam o mesmo artifício, o que não impedia que fossem anotadas descrições minuciosas dos pecados sexuais — talvez até pelo contrário. Chamavam o coito anal de "sodomia", "tocamento desonesto", "tocamento torpe", "pecado nefando", "trabalho nefando" ou simplesmente "nefando". Ao pênis

dos pertenciam a todas as camadas sociais, assim como às mais diversas profissões. Havia governadores, médicos, poetas, legistas, boticários, grandes e pequenos comerciantes, militares, senhores-de-engenho, mineiros, lavradores, artesãos e muitos padres, além de escravos, índios, mulheres e outros indivíduos considerados cidadãos de segunda classe, inclusive por pertencerem às camadas mais pobres da população. Quanto aos delitos, a preocupação maior dos Inquisidores era com aqueles relacionados à fé católica. Além de todo o espírito ortodoxo que a Igreja ciosamente contrapunha à Reforma protestante e heresias afins, havia também o perigo das práticas judaizantes, considerando que em Portugal e Espanha existia um grande número de judeus obrigados a se converter ao catolicismo (daí serem chamados de *cristãos-novos*, em contraposição a *cristãos-velhos*); supostamente ou não, os cristãos-novos continuavam a professar a fé judaica, de maneira clandestina, merecendo por isso especial vigilância da Inquisição. Mas, além dos crimes contra a fé, havia aqueles contra a moral e os costumes; parece que esses raramente mereceram o castigo da pena-de-morte, ainda que as Ordenações do Reino previssem morte por fogueira em casos de sodomia. Indiscutivelmente, as punições aos delitos morais chegavam a ser graves, como no caso do degredo prolongado para as colônias portuguesas da África ou o trabalho forçado nas galés — que era sinônimo de morte, pois de lá não se voltava vivo muito facilmente. Mas, se a Inqui-

---

chamavam de "membro viril" e "natura", ou "membro desonesto" quando usado pecaminosamente. Para se referir à vulva, falava-se também em "natura", assim como "vaso natural" para a vagina. Ao ânus/reto chamavam de "vaso traseiro" ou "parte prepóstera". "Abraçar" e "beijar" eram variantes eufemísticas para a penetração anal, assim como "dormir carnalmente por detrás" e "juntar suas naturas por diante" eram variações de posição amorosa. "Agente" e "paciente" significavam os dois parceiros no coito anal, sendo que o penetrado era também aquele que "usa do ofício de fêmea". "Somitigo", "sodomita" ou "sodomítico" era o homossexual masculino. "Tocamento desonesto" significava também o contato sexual pecaminoso em geral. À relação homossexual feminina chamavam de "amizade nefanda", "amizade desonesta" ou "amizade tola e de pouco saber". É curioso como também o lesbianismo era chamado pelos inquisidores de "pecado nefando" e "sodomia", mesmo quando não se explicitasse qualquer tipo de penetração, anal ou não, com instrumentos artificiais, em uma relação entre duas mulheres. (Conf. Bahia, 1591, págs. 95 e 158.)

sição no Brasil normalmente mandava para Lisboa apenas os réus de crimes contra a fé, existem referências a brasileiros lá sentenciados por "crime de libertinagem", como ocorreu com Manuel Pinto de Almeida e Pedro Pais Leme.

Os pecadores lúdicos

Em 1605, o Santo Ofício visitou o Rio de Janeiro. Em 1618, voltou à Bahia, concentrando sua ação em Salvador, que era então a capital da Colônia; essa Visitação durou até 1620. Em 1646, o Santo Ofício ordenou novas inquisições na Bahia, desta vez sem a presença de um Visitador especial, que foi substituído pelo clero local. Consta que o auge das perseguições inquisitoriais no Brasil ocorreu durante o século XVIII, mas ainda são poucas as informações disponíveis sobre esse período. Além desses, sabe-se de processos inquisitoriais também na Paraíba, Minas, Pará e Maranhão.

De modo geral, deve-se admitir que a Inquisição foi obrigada a se abrandar em solo brasileiro; a amplidão territorial da colônia e a instabilidade da vida social constantemente ameaçada por inúmeros perigos naturais diminuíam a pressão social e impunham um ambiente de maior tolerância. As horrendas masmorras inquisitoriais da Europa transformaram-se em prisões comuns, no Brasil, com janelas para a rua, através das quais os prisioneiros pediam esmolas quando havia procissões, podendo inclusive conversar com os transeuntes. Mesmo porque as culpas não pareciam tão sérias: os pecados brasileiros eram menos contra a fé e mais por malandragem. Pode-se compreender por que o Inquisidor criado por Hermilo Borba Filho e citado no início deste capítulo se mostrava tão impaciente. O historiador Paulo Prado espanta-se com a porcentagem de delitos sexuais encontrados na Visitação de 1591 à Bahia: dentre 120 confissões, 45 referiam-se a transgressões de ordem sexual, atestando "em que ambiente de dissolução e aberração viviam os habitantes da colônia", que praticavam "sodomia, tribadismo e pedofilia erótica, produtos da hiperestesia sexual a mais desbragada, só própria dos grandes centros de população acumulada".[24] Nessa Visitação, os crimes por sodomia aparecem em segundo lugar entre os mais praticados, só

sendo suplantados por delitos de blasfêmia que muitas vezes denotavam uma fértil e ácida imaginação — como no caso de um tal Francisco Pires, denunciado por ter dito que se devesse esperar à porta do Paraíso tanto tempo quanto esperava terminarem os sermões do seu vigário, então preferia nem ir ao Paraíso. Dentre as 203 culpas aí confessadas, os pecados sexuais especificamente por sodomia eram em número de 37, ou seja, 18% do total. Eles incluíam práticas sexuais entre dois homens, duas mulheres ou homem com mulher (nesse caso, especificamente o coito anal). A importância da prática da sodomia no Brasil colonial é apontada pelos cálculos do antropólogo Luís Mott, segundo o qual havia 117 casos de sodomitas entre os 557 denunciados e confessantes nas Visitações da Bahia e Pernambuco, de 1591 a 1593 respectivamente — portanto, 21% do total das faltas cometidas.[25] Na Segunda Visitação à Bahia (1618/20), compareceram perante os inquisidores 62 confessantes (56 homens e 6 mulheres), sendo então confessados 16 atos de sodomia.[26] Deve-se notar que, comparando-se as confissões da Bahia em 1591 e 1618, verifica-se um aumento de pecados de sodomia e blasfêmia, talvez porque a sociedade tenha se tornado mais livre e o controle social menos eficaz, sem esquecer que o clero devasso certamente possuía autoridade cada vez menor para exercer vigilância moral sobre a população.

A incidência maior do pecado nefando registrado nas confissões e denúncias parece ter ocorrido entre os brancos, talvez porque esses fossem mais visados pela Inquisição. Quanto à idade, o maior número de casos situa-se na faixa dos 13 aos 20 anos de idade e, a seguir, na faixa dos 21 a 30 anos — sempre a partir dos documentos disponíveis. O mais jovem dos confessantes somitigos era um baiano de 16 anos, Bastião Aguiar; contou ele que, quando tinha entre 10 e 11 anos, dormia na mesma cama com seu irmão Antonio Aguiar (um ano mais velho) e então "uma ou duas vezes, alternadamente um ao outro se cometeram com seus membros viris desonestos, por seus vasos traseiros, começando de querer penetrar, porém não penetraram e ele confessante não tinha idade para ter polução". (Conf. Bahia 1591, pág. 68.) O irmão Antonio Aguiar, por sua vez, confessou ter se relacionado sexualmente também com outro parceiro,

um mameluco de 17 a 18 anos, chamado Marcos, criado da sua casa que, chamado por eles ou de espontânea vontade, ia dormir na cama, entre os dois irmãos; certa noite, estando Antônio de bruços, "deitou-se o dito mameluco sobre ele metendo seu membro desonesto pelo vaso traseiro dele confessante e cumprindo nele por detrás como mulher por diante, consumando e efetuando o pecado da sodomia e pelo semelhante modo fazia ele, confessante, lançando-se também de barriga o dito mameluco e ele confessante pondo-se em cima dele por detrás, dormindo com ele carnalmente como homem com mulher (. . .), e isso lhes aconteceu a cada um deles algumas quinze ou vinte vezes em espaço de um mês". (Conf. Bahia 1592, pág. 152.) O mais velho dos confessantes conhecidos era um padre português chamado Frutuoso Álvares, que primeiro fora degredado para Cabo Verde, na África, por "tocamentos torpes", e em seguida para o Brasil, em degredo perpétuo, por reincidência no crime de sodomia, aqui estando faziam já quinze anos. Tinha então 65 anos, já de barbas brancas, e era vigário de Matoim, na Bahia. Confessou ter cometido "a torpeza dos tocamentos desonestos com algumas quarenta pessoas, pouco mais ou menos, abraçando, beijando"; tivera encontros com alguns conhecidos, mas "também com outros muitos moços e mancebos que não conhece nem sabe os nomes nem onde ora estejam". (Conf. Bahia 1591, págs. 20/21.)

O padre Frutuoso Álvares parece ter sido um pedófilo famoso; confessou que, mesmo durante seu degredo em Cabo Verde, cometera o nefando com dois rapazinhos.* Durante

---

* Evidentemente, os termos *pedófilo* e *menor* são aqui usados apenas enquanto referencial para o leitor que os conhece tal como existem modernamente. No Brasil do período colonial, o conceito de *menor* era muito fluido, ao passo que o de *pedófilo* não existia juridicamente. Não raro, as pessoas se casavam aos 13 ou 14 anos, sobretudo as mocinhas, muito solicitadas por senhores de idade avançada. Era, portanto, mais natural que um adulto tivesse prazer com uma criança. A imagem do jovem como um ser frágil ainda não existia; ao invés, a família patriarcal tratava a criança como um "adulto incompetente". Tão logo chegavam à puberdade, os filhos eram levados a assumir a postura de adultos — no dizer de Jurandir Freire Costa. Isso ocorria a despeito de continuarem, dentro do regime de pátrio-poder, dependentes legalmente do pai até os 25 anos. Evidenciando como se tratava aí de um conceito flutuante, a própria Inqui-

seu exílio no Brasil, o padre Frutuoso Álvares relacionara-se sexualmente com muitos adolescentes entre os 12 e 17 anos, tendo sido mais de uma vez preso e libertado, por falta de provas, sendo em uma delas obrigado a pagar multa. Um de seus parceiros sexuais mais freqüentes, o estudante Jerônimo da Parada, de 17 anos, confessou perante o Visitador do Santo Ofício que, quando tinha 14 ou 15 anos, por duas ocasiões fora solicitado pelo Padre Frutuoso, que num dia de Páscoa "o começou a apalpar dizendo-lhe que estava gordo e outras palavras meigas e lhe meteu as mãos pelos calções e lhe apalpou a sua natura, alvoroçando-a com a mão", mas uma vez na cama "não teve polução nenhum deles", apenas ajuntando "ambas as naturas por diante"; passados muitos dias depois desses encontros Jerônimo conta que o dito sacerdote, chegando a Salvador, agasalhou-se em casa de sua avó "e por eles ficarem a sós, lhe disse o dito Frutuoso Álvares que fizessem como das outras vezes e que ele (Jerônimo) respondeu que não queria e então ele (o vigário) lhe deu um vintém e por ele não se contentar com um vintém lhe deu mais outro vintém, então ambos tiraram os calções e se deitaram em cima da cama e depois de terem feito por diante, como das outras vezes, o dito clérigo se

---

sição puniu numerosos menores, às vezes considerando sua idade como atenuante, às vezes não. Mesmo sendo relativamente alta a idade de 25 anos para limite de minoridade, tal dado tinha importância relativa, no contexto cultural da época, por inexistir então um conceito acabado de *infância*. A idéia da criança como um ser à parte foi se impondo só a partir de meados do século XIX, graças à crescente autoridade dos médicos higienistas, através dos quais o Estado foi metaforicamente assumindo a responsabilidade moral pelos filhos, enquanto seus pais passavam para um papel mais próximo ao de tutores. (verificar capítulo 3) Segundo Jean-Jacques Pasay, a conceituação legal de *menor* ocorreu na Europa, e particularmente na França burguesa, como tentativa de regular e disciplinar a infância que, a partir da Revolução Industrial, foi se afastando da esfera familiar, seja porque as crianças proletárias cedo começavam a trabalhar, seja porque seus pais trabalhadores não mais dispunham de tempo para educá-las ou, em outras palavras, controlá-las. Em 1832, a legislação francesa criou o "atentado ao pudor sem violência" (configurando-se o crime de *pedofilia*) e passou a punir com prisão o adulto que mantivesse relação sexual com menor de 11 anos, idade essa que foi gradativamente subindo, em sucessivas modificações da lei. ("L'incapacité juridique au plaisir", de Jean-Jacques Pasay, in *Fous d'infance (Recherches)*, n.º 37, Paris, avril 1979, pág. 7).

deitou com a barriga para baixo e disse a ele, confessante, que se pusesse em cima dele e assim o fez, e dormiu com o dito clérigo carnalmente por detrás, consumando o pecado da sodomia, metendo seu membro viril desonesto pelo vaso traseiro do clérigo, como um homem faz com uma mulher pelo vaso natural por diante, e este pecado consumou tendo polução, como dito tem, uma só vez". (Conf. Bahia 1591, pág. 39.) Já no começo do século XVII, é especialmente estranha a confissão de Pero Garcia, senhor de quatro engenhos de açúcar na Bahia e homem casado que, "vencido do apetite da carne", cometeu o "pecado nefando da sodomia" com vários escravos menores, entre eles o mulato forro Joseph, de 12 anos, que chegou a ser chamado, por outros escravos, de "manceba de seu senhor". (2.ª Vis. Bahia 1618, pág. 445.) Um outro parceiro de Pero Garcia, o mulato forro João Fernandes, também de 12 anos, não parecia intimidado ao confirmar, perante o Inquisidor, que "uma ou duas vezes cometeram juntos o pecado nefando de noite, depois da ceia, na cama do senhor, e as outras vezes foram pela manhã e à tarde, depois do jantar, estando ambos em perfeito juízo e não costumam a sair dele". (2.ª Vis. Bahia 1618, pág. 392.) Pero Garcia confessou também ter sodomizado seu escravo Jacinto, de 6 ou 7 anos, por uma ou duas vezes. Ainda quanto à pedofilia, o mameluco João Fernandes confessou que, aos 18 anos, sodomizara Bartolomeu Pires, de 11 anos, quando dormiam ambos na mesma rede, "com camisas e sem ceroulas"; o mais curioso é que, segundo o confessante, teria sido o pequeno Bartolomeu quem "o começou a provocar". (Conf. Pern. 1594, pág. 45.) Já o comerciante Miguel da Fonseca costumava surrar e açoitar seu primo-irmão Duarte Fernandes, quando este tinha 13 anos, forçando-o e "metendo-lhe sua natura no corpo pela parte traseira". (2.ª Vis. Bahia 1618, pág. 354.) Isso sem esquecer o mulato forro Mateus Duarte, de uns 50 anos, que "há um ano e meio esteve preso na cadeia de Salvador, "pelo pecado nefando de sodomia, segundo é público, o qual dizem que cometeu a um moço branco que pode ser de 17 anos, e que o dito moço não consentiu e gritou". (Den. Bahia 1591, pág. 149.)

Os relatórios das confissões evidenciam o gosto que os Inquisidores tinham por respostas detalhadas, relativamente

às variações e ao número de pecados nefandos praticados; essa sua insistência acabou revelando alguns relacionamentos amorosos aparentemente de longa duração, como aquele do cristão-novo Diogo Afonso, de 15 anos, e seu amante Fernão do Campo, de 16 anos, que iam amar-se "ora em casa, ora nos campos, ora em ribeiras, e nesta amizade e conversação torpe duraram por espaço de um ano", sendo alternadamente passivos e ativos; como moravam na mesma rua, encontravam-se "de três em três dias e de dois em dois dias e de semana em semana, e às vezes em um dia duas vezes". (Conf. Bahia 1592, pág. 129.) Conhece-se também o curioso e contundente depoimento de Antonio Rodrigues, homem casado que, em 1594, compareceu duas vezes perante o Visitador do Santo Ofício, em Pernambuco, a segunda das quais para confessar corretamente a quantidade de vezes em que trepara com Damião Gonçalves, dizendo que "foram mais das ditas vinte vezes (. . .) em uma rede e na casa da roça e no campo da roça"; para que suas confissões individuais não se contradissessem, Antonio confessou ter combinado previamente com Damião e também com Domingos Pires (com quem parece ter tido uma breve relação) o número de vezes que tinham trepado juntos. Esse depoimento dá idéia do clima de angústia e medo que a Inquisição criava, considerando a maneira pela qual o referido Antonio Rodrigues traiu o pacto com esses dois amigos, ao mesmo tempo em que batia no peito e chorava, depois de confessar-se arrependido e prometer se emendar, perante o Inquisidor. (Conf. Pern. 1594, págs. 20 a 22.)

As confissões e denunciações conhecidas reportam também numerosos casos de lesbianismo no Brasil colonial. Citada em vários relatórios que comprovam o diversificado número de suas amantes, existe por exemplo Filipa de Souza, mulher de um pedreiro e famosa na Bahia de 1590, porque falava "requebros e amores e palavras lascivas melhor ainda do que se fora um rufião à sua borregã". (conf. Bahia 1591, pág. 73). Ela vangloriava-se de ter invadido um convento de freiras e de ter tido caso, entre "muitas mulheres e moças altas e baixas", com Paula Antunes, Maria de Peralta e Paula de Siqueira, algumas das quais foram ouvidas pela Inquisição também por atos de feitiçaria. De Paula de Siqueira, 40 anos e casada, as confissões reportam que,

durante dois anos, recebeu de Filipa de Souza "cartas de amor e requebros", além de muitos presentes, até terem se encontrado e se tornado amantes. (Conf. Bahia 1591, pág. 47.) Maria Lourenço, também casada e de 40 anos, confessou ter mantido relação com Filipa, "porém não houve nenhum instrumento exterior penetrante entre elas, mais que somente seus vasos naturais dianteiros". (Conf. Bahia 1591, pág. 73.) Guiomar Pinheira, mulata de 38 anos, por várias vezes viúva, confessou ter sido seduzida, aos 8 anos de idade, por Quitéria Sequa, mulher casada com o alcaide de Ilhéus. (Conf. Bahia 1591, pág. 95.) Guiomar Pissara, também casada e quarentona, confessou que, quando tinha 12 anos, manteve relações sexuais com a escrava Mécia, de 18 anos; nessa ocasião, "ambas estando em pé, ajustaram uma com a outra com as fraldas afastadas, abraçando-se e combinando e ajuntando suas naturas e vasos dianteiros um com o outro". (Conf. Bahia 1591, pág. 157.) E Madalena Pimentel, viúva de 46 anos, dos 9 aos 11 anos de idade manteve relações sexuais repetidas com outras meninas de sua idade ou pouco mais velhas, "ajuntando seus vasos alternativamente ora uma debaixo, ora em cima". (Conf. Bahia 1591, pág. 158.) Ainda na Bahia, Isabel Marques, mameluca filha de um Cônego da Sé, casada e quarentona, confessou ter tido relações sexuais com uma mulher, na adolescência. (Conf. Bahia 1591, pág. 160.) Isso sem falar de Luiza Roiz, famosa na época, por perseguir as negras de Salvador.[27]

Evidentemente, havia homossexuais também entre a aristocracia local, a julgar pelos fatos relatados nos documentos inquisitoriais. O capitão Martim Carvalho, por exemplo, era tesoureiro das rendas da Bahia, no começo do século XVII, e tinha um amante jovem que o acompanhava nas viagens pelo sertão; o caso entre os dois tornou-se de tal maneira público e escandaloso que o capitão, depois de ouvido pelo Inquisidor, foi enviado para Portugal, onde certamente recebeu severas punições. Há também a história de um certo João Queixada, que morava em casa do governador da Bahia, Dom Francisco de Souza, e confessou que costumava trepar com os pagens do Deão da Sé, quando ainda morava em Lisboa. Mas o caso mais notável entre os aristocratas baianos é o de Diogo Botelho que, segundo depoimento de um ex-amante, era "ora agente, ora paciente": entre 1602-1607,

esse homem, que tinha fama de sodomita em toda a cidade, exerceu o cargo de Governador da Bahia e Primeiro Capitão do Brasil; segundo o antropólogo Luís Mott, ele teria sido o construtor do famoso Forte de São Marcelo, jóia da arquitetura colonial barroca, que até hoje pode ser visto em plena Baía de Todos os Santos, defronte da cidade de Salvador.[28]

Quanto aos índios, parecem constar bem pouco nas confissões inquisitoriais. Além do índio Luís, de Ilhéus, somitigo público de 18 anos, há casos como o do índio Joane, que residia na Ilha da Maré, na Bahia de 1590 e era acusado de *tivira* (ou *tibira*). Joane tornara-se sobejamente conhecido como homossexual: "além de fazer o pecado nefando com outros muitos (. . .) usando de fêmea, ora particularmente está com o índio Constantino, amancebado como se foram homem com mulher, servindo o dito Joane de mulher e o dito Constantino de homem". (Den. Bahia 1591, pág. 569.)

Entre os negros, há o caso de Joane da Guiné, escravo do Colégio da Companhia de Jesus, no final do século XVI em Salvador, e conhecido por usar "do ofício de fêmea" no pecado nefando. Joane convidava insistentemente, para que com ele "usasse de macho", o seu colega Duarte, também escravo dos jesuítas, o qual Duarte repreendeu-o, certa vez, dizendo "que era o caso de os queimarem", ao que o dito Joane não se deu por vencido, alegando que outros faziam o mesmo pecado sem nunca terem sido queimados. Afinal, descoberto por denúncia de Duarte, o negro Joane foi expulso do Colégio e vendido a outro senhor. Mesmo assim, continuou a perseguir Duarte, oferecendo-lhe presentes e renovando incansavelmente seus pedidos de amor. Até que Duarte o denunciou à Inquisição. (Den. Bahia 1591, pág. 408.) Há também o caso curioso de Francisco Manicongo, escravo de um sapateiro e conhecido como somitigo paciente, que inclusive se recusava a "trazer vestido o vestido de homem que lhe dava seu senhor"; o denunciante de Francisco, um tal Matias Moreira, informa então "que em Angola e Congo, nas quais terras andou muito tempo e tem muita experiência delas, é costume entre os negros gentios trazerem um pano cingido com as pontas por diante que lhe fica fazendo uma aberta diante, (costume esse adotado pelos) negros somitigos que no pecado nefando servem de mulheres pacientes, aos quais pacientes chamam na língua de An-

gola e Congo *jimbandaa*, que quer dizer somitigo paciente"; para confirmar a suspeita, o denunciante afirmava ter visto, por várias vezes, Francisco Manicongo "trazer um pano cingido assim como na sua terra em Congo trazem os somitigos pacientes como dito tem, e logo o repreendeu disso". (Den. Bahia 1591, pág. 407.) É evidente que, na condição de escravos, os negros corriam o risco de serem sexualmente explorados por seus senhores. E isso, tanto no caso das mulheres quanto dos homens. Os relatórios inquisitoriais conhecidos reportam inúmeros exemplos de teor marcadamente sado-masoquista nas relações sexuais entre senhor e escravo. Nas Denunciações da Bahia, em 1618, o advogado Felipe Tomás, judeu português, foi acusado de ter fugido de Pernambuco, onde matara "um moço seu criado, o qual matou pelo ter acusado de cometerem ambos o pecado nefando de sodomia"; esse mesmo Felipe foi acusado também por seu escravo Francisco, fugitivo de casa para se livrar dos ataques de seu senhor, "que o mandava estar em camisas e sem calças quando escrevia de noite".[29] Na Bahia do final do século XVI, Gaspar Rois, homem de 30 anos, feitor do Engenho de Pirajá, e depois soldado, fora acusado de cometer "o pecado nefando com Matias, 18 anos, "negro seu oriundo da Guiné, e com ele o efetuara por algumas vezes, atando-o e constrangendo-o, e por amor disto o dito negro lhe fugira". (Den. Bahia 1591, pág. 380.) Mas o mais contundente depoimento de estupro de um senhor contra escravos consta no Livro da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Pará, em 1763, onde um escravo de nome Joaquim Antonio, negro solteiro da nação de Angola, entre 25 e 26 anos, conta como fora obrigado ao pecado da sodomia por Francisco Serrão, filho de seu senhor. Certo dia, "na loja da casa em que morava, a horas do meio dia, ele confitente assentado na escada que ia para o sobrado da dita casa, da referida loja o chamou o dito Francisco Serrão. E indo ele confitente saber o que lhe mandava, ele o fez entrar para dentro da dita loja e fechando a porta e tirando a chave mandou sentar na cama em que ele costumava dormir. Porém que ele confitente o duvidara fazer, de que resultou pegar o dito nele confitente, e lançado em cima da dita cama, dizendo-lhe que pusesse sobre ela o rosto, ficando com as costas para cima. Logo lhe fez descer os calções para baixo. E não obstante

que ele confitente logo conheceu o mau fim que o dito Francisco Serrão tinha naquelas ações porque já nesse tempo se queixavam vários servos do dito Engenho, de que ele os acometia pela parte prepóstera. Vendo que a porta estava fechada e que não tinha por onde fugir, cheio de medo de algum rigoroso castigo, conveio no que ele quis. E logo o dito Francisco Serrão pretendeu com toda a força introduzir-lhe o seu membro viril dentro do vaso prepóstero dele confitente. O que não podendo ele confitente tolerar, se sacudiu como pôde sem que pudesse o dito consumar seu depravado apetite senão fora do dito vaso, enchendo-lhe as pernas do sêmen que derramou. E concluída a dita ação, logo disse a ele confitente que nada contasse a pessoa alguma, e lhe deu quatro vinténs prometendo que lhe havia de dar ainda mais dinheiro. E abrindo-lhe a porta, saiu ele confessante para fora, fugindo dele daí por diante, para que não sucedesse outro semelhante ou pior aperto, tendo-se livrado do primeiro. E resultou ficar-lhe com má vontade o dito Francisco Serrão, de forma que muitas vezes lhe mandou dar surras rigorosas com outros pretextos. E que por ter ouvido a muitas pessoas que este caso pertence ao conhecimento do Santo Ofício e que era bom dar-lhe conta dele para desencargo da consciência, desejando desencarregar a sua se apresentava. Disse mais que o mesmo Francisco Serrão é useiro e viseiro a cometer o pecado da sodomia e que por tal é tido, havido e representado entre quase todos ou a maior parte das pessoas que se acham no serviço do dito engenho. E de que com eles se tem cometido e consumado, se tem queixado e queixam os pretos João Primeiro, de nação Mixicongo; João Valentim, de nação Mixicongo; Garcia da mesma nação, todos três solteiros, e Domingos José da mesma nação, casado com a preta Francisca; e se queixam mais José Domingos, Manoel Bixiga, Florêncio Domingos Antônio, Miguel José, Miguel da Costa, todos da mesma nação e do Reino de Angola, João de Angola, hoje casado. E se queixaram enquanto vivos os pretos João Gomes, Domingos Beicinho, Afonso e Pedro, e atualmente seguiram os rapazes Florêncio e Antonio, moleques de nação Angola, do serviço do mesmo engenho. Tendo sido e continuando a ser as queixas dos nomeados sempre continuadas e repetidas entre os escravos do dito engenho, dos quais manifestaram

que foram consumados os pecados de sodomia os ditos defuntos Manuel Fagundo e Pedro, porque mostraram a ele denunciante as suas partes traseiras e as viu inchadas na via do curso e lançando sangue, sendo o dito Pedro o primeiro que se mostrou na dita forma, e depois o dito Manuel Fagundo e ultimamente se mostrou da mesma forma o preto Antonio, os quais se queixavam de lhes ter feito o dito Francisco Serrão aquelas inchações e infusões de sangue com o seu membro. Entre os ditos escravos do referido Engenho, que têm visto e conhecido este mau procedimento se tem por certo que por esta causa morreram os ditos pretos João Gomes, Domingos Beicinho, Afonso, Manuel Fagundo e Pedro. Porque logo depois dos ditos atos e das ditas inchações adoeceram até que acabaram as vidas. De que tem resultado viverem os que ficaram com (medo de) morrerem pela mesma causa. E por isso fogem do dito Francisco Serrão quanto lhes for possível".[30]

A violência das relações era, muitas vezes, provocada, quando não antecipada pelo próprio receio de ser castigado, como no caso do mulato Fernão Luiz, na Bahia de 1590, que "pecara com um moço das ilhas o pecado nefando, e que depois de ter pecado com ele, para não ser descoberto, matara ao dito moço e a seu pai e sua mãe, com peçonha que lhes deu em uma galinha para comer". (Den. Bahia 1591, pág. 465.) Evidentemente, havia motivos para tanto temor. Numerosas pessoas foram humilhadas publicamente ou condenadas por desvios sexuais. Nesses casos, as punições eram as mais variadas. Havia jejuns obrigatórios, orações especiais, retiros, uso de cilícios e multas em dinheiro, para as penas mais brandas. Assim, em Pernambuco, no ano de 1593, um certo Domingos Pires foi condenado como sodomita e mereceu apenas penitências em orações e jejuns, sendo ainda obrigado a permanecer durante um mês recebendo doutrinação dentro de um convento. Nos casos considerados mais graves, havia a punição de degredo para outras cidades, Estados do Brasil ou países da África, além de trabalho forçado nas galés, variando a quantidade de anos conforme a culpa. Sempre que houvesse condenação, o réu era obrigado a pagar os custos do processo, sem exceção. Alguns exemplos de condenação, em Pernambuco, no século XVI: Domingos Pires, solteiro de 24 anos, recebeu penitência em jejuns e

orações, por sodomia, além de ser obrigado a permanecer um mês recebendo doutrinação, dentro de um convento. Por nefando, Estevão Velho Barreto, cristão-novo de 21 anos, foi obrigado a orações especiais e jejuns, além de aparecer em público com cilício, durante cinco sextas-feiras. João Freire, soldado de 18 anos, por pecado nefando e masturbação, foi degredado para as galés do Reino, onde devia remar sem remuneração. Jorge de Souza, cristão-novo de 17 anos, por nefando foi preso e degredado para Angola, por cinco anos, sendo aí doutrinado pelos jesuítas. Por sodomia e brutalidade, Pero Marinho Lobera, solteiro de 18 anos, foi obrigado a orações especiais e ameaçado com severidade, caso recaísse em falta. Rodrigo Fidalgo, 21 anos, por nefando e por não denunciar tudo o que sabia, recebeu multa e penitências públicas. Salvador Barbosa, por ser menor quando pecou, não foi enviado às galés mas sim degredado para Angola, onde ficaria durante 3 anos, em punição por pecado nefando. Na Bahia, ainda no século XVI, também houve castigos por crime sexual. Assim, André Sodré, 39 anos e casado, por sodomia precisou pagar multas e realizar orações especiais, não sendo castigado com maior severidade por "ter enfermidade em seu miolo". O já citado Antonio de Aguiar, 20 anos e solteiro, foi multado e obrigado a orações especiais por cometer o pecado nefando. Belchior da Costa, 35 anos e casado, apenas multado e obrigado a jejum durante vinte e quatro dias, por pecado nefando — e a pena foi branda porque ele se confessou durante o Tempo da Graça. Gonçalo Pires, de 24 anos, recebeu apenas seis meses de degredo, num raio de quatro léguas ao redor da cidade, mais jejuns e multa — pena essa branda porque ele era menor, além de ter sido solicitado pelo parceiro e realizado o nefando uma única vez. João Fernandes, mameluco lavrador e menor de idade, por nefando foi condenado ao degredo para as Galés do Reino, aí remando sem remuneração por dois anos — tendo sua pena comutada para degredo na Paraíba, por motivo de doença. Marcos Tavares, mameluco de 22 anos, solteiro, por pecado nefando foi condenado a participar descalço do Auto-de-Fé, com uma corda amarrada à cintura e uma vela acesa na mão, para ser açoitado publicamente, além de sofrer degredo de dez anos para fora da cidade — tudo isso considerado pena branda por ser o réu

menor, quando cometera o pecado. A já citada Paula de Siqueira, por sodomia e leitura de livros proibidos, foi condenada a orações especiais e penitências públicas.[31]

O gran finale penitencial

De acordo com o procedimento corrente da Inquisição, após a confissão e interrogatório do réu, o Visitador preparava a acusação e ouvia o Procurador da defesa, além das testemunhas (sempre sigilosas) de acusação e defesa. Caso houvesse dúvidas frente ao processo, o Inquisidor podia apelar para a tortura, a fim de definir os termos da confissão. Só após isso é que a Mesa Inquisitorial emitia a sentença, que variava conforme o réu fosse considerado *diminuto*, *contumaz* (ausente), *ficto* (que fingia arrependimento), *convicto* (que se mantinha no erro), *falso* (que confessava apenas para evitar a pena), *revogante* (que se contradizia na confissão), *relapso* (reincidente, depois de absolvido ou reconciliado com a Inquisição). As sentenças eram lidas na Mesa ou em Autos-de-Fé públicos, com ou sem solenidade, numa praça da cidade, à qual toda a população acorria. Imagine-se na praça pública da cidade de Olinda, em Pernambuco, a leitura da sentença que segue:

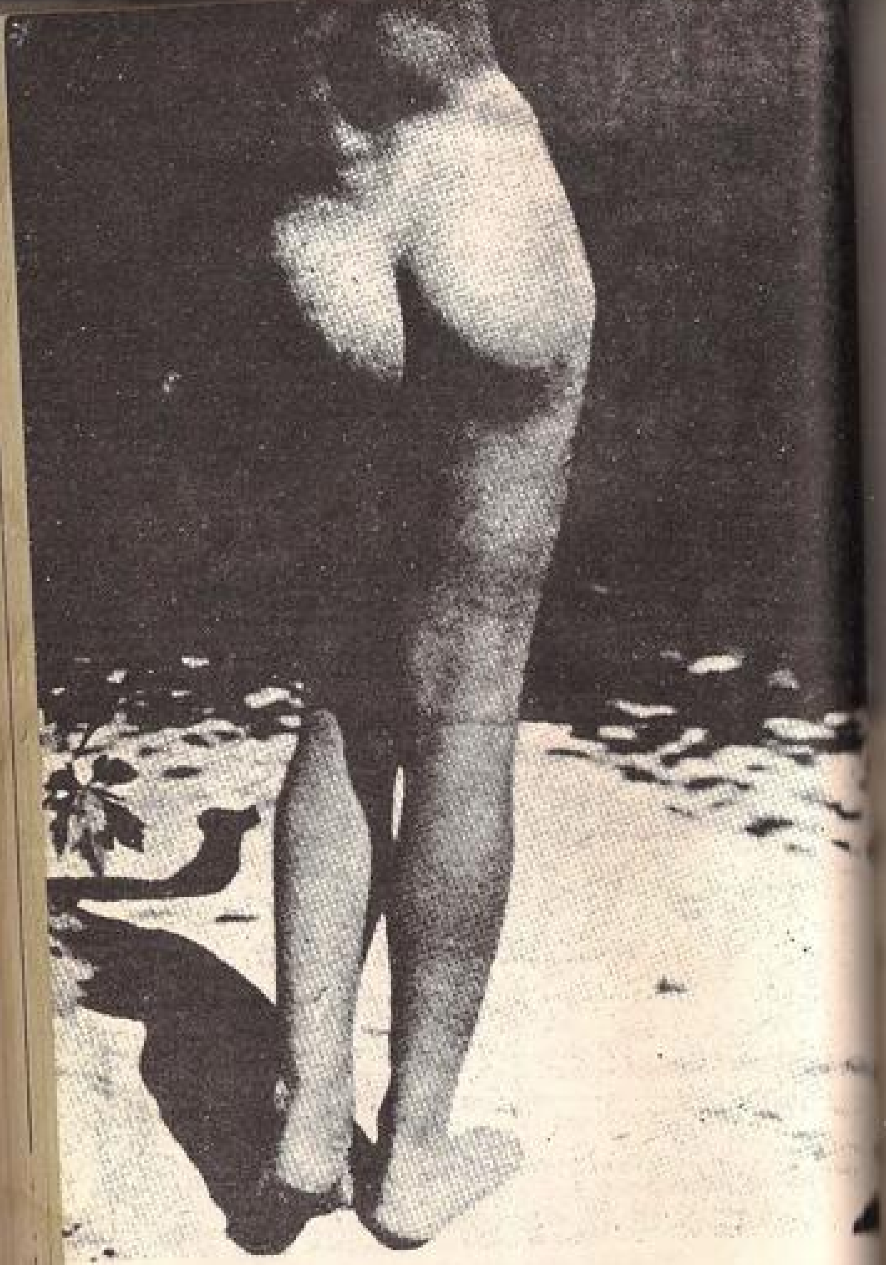
"Decide o Visitador do Santo Ofício que vistos os Autos, declarações das testemunhas e a confissão que fez depois de preso o sodomita SALVADOR ROMEIRO, o qual confessou que já foi preso na Ilha de São Tomé e mandado preso para Portugal onde andou remando nas galés por fazer as torpezas do pecado de molície (masturbação) e outrossim mostra-se que depois disso o réu fez e efetivou por muitas e diversas vezes o horrendo e nefando crime de sodomia, sendo umas vezes agente e outras vezes paciente, com pouco temor de Deus e esquecido da salvação de sua alma. E outrossim mostra-se o réu muito notado e infamado de sodomítico e cometedor de tais torpezas, no qual caso as leis e Ordenações do Reino mandam que qualquer modo que o fizesse, seja queimado e feito por fogo em pó, para que de seu corpo e sepultura nunca mais haja memória e todos os seus bens sejam confiscados pela Coroa Real posto que descendentes tenha ou ascendentes, e que seus filhos e

descendentes fiquem inábeis e infames como os daqueles que cometem o crime de lesa-majestade. Vendo porém como réu de misericórdia, a qual ele pediu confessando sua culpa depois de preso, com muitas provas de arrependimento, condenam o réu SALVADOR ROMEIRO que vá ao Ato Público descalço, em corpo, com a cabeça descoberta, cingido com uma corda e com uma vela acesa na mão, e seja açoitado publicamente por esta Vila e vá degredado para as galés do Reino por oito anos, para onde será embarcado na forma ordinária, nas quais servirá os ditos oito anos ao Reino, remando sem soldo, fazendo penitência de tão horrendas e nefandas culpas, e pague as custas do processo. Olinda, Capitania de Pernambuco, 4 de agosto de 1594. Heitor Furtado de Mendonça, Visitador".[32]

---

1. *Sobrados e Mocambos*, de Hermilo Borba Filho, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1972, págs. 140 e 147.
2. *El amor en Occidente*, de Jacques Solé, Librería Ed. Argos, Barcelona, 1977, págs. 249/250.
3. *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre, 12.ª edição, Ed. Universidade de Brasília, 1973, pág. 360.
4. Gilberto Freyre, *op. cit.*, págs. 83 a 85.
5. Jacques Solé, *op. cit.*, pág. 257.
6. "Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil", in *Anais do Museu Paulista*, tomo XVII, São Paulo, 1963, pág. 355.
7. Gilberto Freyre, *op. cit.*, pág. 366.
8. *apud Origem da imoralidade no Brasil*, de Abelardo Romero, Ed. Conquista, Rio de Janeiro, 1967, pág. 161.
9. Gilberto Freyre, *op. cit.*, pág. 113.
10. Gilberto Freyre, *op. cit.*, pág. 464.
11. Gilberto Freyre, *op. cit.*, pág. 464.
12. *apud* Gilberto Freyre, *op. cit.*, pág. 454.
13. Gilberto Freyre, *op. cit.*, pág. 360.
14. Gilberto Freyre, *op. cit.*, pág. 110.
15. Gilberto Freyre, *op. cit.*, pág. 148.
16. *apud* Gilberto Freyre, *op. cit.*, pág. 495.
17. *Retrato do Brasil*, de Paulo Prado, Livraria José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 1972, pág. 206.
18. *apud* Gilberto Freyre, *op. cit.*, pág. 478.
19. Paulo Prado, *op. cit.*, pág. 206.
20. Jacques Solé, *op. cit.*, págs. 250 a 261.
21. *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*, de Sônia A. Siqueira, Editora Ática, São Paulo, 1978, pág. 189.
22. Sônia A. Siqueira, *op. cit.*, pág. 237.
23. Sônia A. Siqueira, *op. cit.*, págs. 370 e 395.

24. Paulo Prado, *op. cit.*, pág. 163.
25. *Os sodomitas no Brasil colonial*, de Luiz Mott, Salvador, 1982, págs. 7 e 8 (mimeo.).
26. *A inquisição*, de Anita Novinsky, Ed. Brasiliense, São Paulo, 1982, págs. 77/78.
27. Paulo Prado, *op. cit.*, pág. 163.
28. Luiz Mott, *op. cit.*, pág. 13.
29. *Escravidão e homossexualidade*, de Luiz Mott, Salvador, 1982, pág. 8 (mimeo.).
30. *Livro da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763/9)*, Editora Vozes, Rio de Janeiro, 1978, págs. 261 a 265.
31. Sônia A. Siqueira, *op. cit.*, Apêndices 5 e 6.
32. *apud Boletim do GGB* n.º 5, Dezembro de 1982, pág. 6 (mimeo.).



CAPÍTULO 3

Um novomundo nada admirável

"Em qualquer parte inda viceja, contra grades, nossa erva daninha. E haja paisagem e haja verde nesta cela, aonde ao ouro arda o mesmo voto e a mesma raiva. O amor é um gelo em brasa."

M. D. Magno (1978)

Impulsionadoras dos ideais de tradição patriótica e depositárias dos compromissos com a civilização ocidental, as classes dominantes brasileiras apresentam-se muito defensivas e, por isso mesmo, particularmente vulneráveis ao fantasma do desejo desviante. Tornam-se permeáveis ao pânico homofóbico na mesma proporção com que zelam pela estrita observância das regras morais — "que são a alma da nacionalidade", no dizer do Cardeal-Primaz do Brasil, D. Avelar Brandão Vilela. No conceito de *classe dominante* estou incluindo tanto o crescente contingente de classe média, ansiosa por ascensão social, quanto o setor intelectual do país que, além de usufruir privilegiadamente do aparelho cultural, via de regra é quem prepara os caminhos ideológicos de dominação das massas — mesmo quando invoca ideais e intenções progressistas.

São também essas classes que, na vida brasileira, articulam os planos de repressão sexual contra a população, de maneira sutil ou não. Às vezes, criando uma densa muralha de justificações teóricas (vide os cultores da psiquiatria), às vezes simplesmente disseminando em doses homeopáticas idéias de naturalidade e normalidade, as classes dominantes estão diretamente relacionadas com atividades da Inquisição, com os Códigos Penais, as Portarias Policiais e a censura estatal que têm coibido incansavelmente a atividade homossexual entre os brasileiros, no passado e no presente. Para tanto, utilizam-se até mesmo de distorções na história do país, recontada de acordo com ditames moralizantes e preconceituosos. Assim, em 1982, o então ministro de Educação e Cultura, General Rubem Ludwig, fazia coro com o presidente João Figueiredo na articulação de uma campanha contra a escalada pornográfica porque, segundo ele, o ero-

tismo não tem raízes na tradição cultural brasileira. Em conseqüência, porno-shops foram fechados, a censura aos filmes e à televisão se tornou mais rígida e bispos de várias dioceses organizaram campanhas de boicote aos canais de TV que apresentassem obras consideradas "impróprias" para os lares cristãos. Foram especialmente visados os inúmeros personagens e situações homossexuais que o *boom* da permissividade inserira em programas de televisão — "ameaçando a integridade emocional de nossas crianças", como dizia a carta de um telespectador indignado.

Infelizmente, as atitudes opressivas não partem apenas dos setores notoriamente conservadores do país. Um recente livro de medicina natural — essa recente moda dentro de setores brasileiros "avançados" — aponta o homossexualismo masculino (o feminino nem sequer é mencionado) como "patologia psíquica ou somática" passível de ser curada, e indica amplamente os vários tipos de tratamento apresentados pela macrobiótica, acupuntura, do-in, homeopatia, fitoterapia, shiatsu e hata-yoga, não se esquecendo de recomendar — na seção "conselhos especiais" — que se evitem alimentos doces e artificiais (refrigerantes, sorvetes, chocolates, chicletes, balas, etc.) para não "pegar" homossexualidade.[1] Outro exemplo: durantes as tensas mobilizações pró-Anistia no Brasil, em 1979, o jornal de linha trotskista *Em Tempo* publicou com destaque os nomes de mais de 400 torturadores da ditadura militar. Ao lado de adjetivos como "toxicômano", "traidor" e "maníaco sexual", vários nomes de supostos torturadores ostentavam também o qualificativo "homossexual", certamente para acrescentar a eles mais um atributo burguês-decadente, numa ilação perfeitamente tendenciosa.

O escândalo dos "índios homossexuais"

O pavor que muitos intelectuais brasileiros sentem diante da homossexualidade (medo ao apelo que ouvem dentro de si?) aflora generosamente quando das periódicas "descobertas" de índios brasileiros "viciados em pederastia". Além dos viajantes estrangeiros (como já vimos no Capítulo 1), prestigiosos antropólogos e pesquisadores da atualidade

confirmam a ocorrência de relações homossexuais como um componente cultural de muitas tribos brasileiras: Darcy Ribeiro entre os Cadiuéu, Thomas Gregor entre os Mehinaku, Lévi-Strauss entre os Nhambiquara, Florestan Fernandes entre os Tupinambá, etc. Mesmo assim, ainda é comum a crença de que, no Brasil, os índios contraem gripe, doenças venéreas e homossexualismo no contato com os brancos. Em 1974, por exemplo, jornais e revistas de circulação nacional fizeram escândalo mediante a denúncia de que determinado funcionário da FUNAI teria viciado os índios da tribo Kren-Akarore em dar o cu. Apesar de beirarem o ridículo, os termos da notícia não denotavam nenhum tom de ironia, conforme se pode comprovar pelas palavras do repórter Edilson Martins que, além de sua própria vivência entre os índios, invocava o testemunho de sertanistas famosos como os irmãos Villas-Boas, "unânimes em afirmar a inexistência de homossexualismo entre nossos silvícolas". Segundo o mesmo repórter, "essa prática teria sido introduzida por elementos civilizados", que lhes transmitiram, além da homossexualidade, também o alcoolismo, tuberculose, prostituição, "enfim todo o manancial de *chagas fisiológicas e sociais*" (grifos meus) que os índios herdam ao tomar contato com a civilização.[2]

Preocupado em informar os leitores, procurei fontes recentes e mais diretas. Depois de cruzar com antropólogos reticentes ante "assunto tão delicado" como a homossexualidade indígena, em 1983 conheci e entrevistei Sérgio Domingues, estudante de filosofia que trabalha na FUNAI e vive entre os índios Kraô, no norte do Estado de Goiás, numa de suas oito aldeias, que contam de 150 a 250 habitantes cada uma. Segundo Sérgio, os Kraô são o povo menos guerreiro e mais poético no sub-grupo cultural dos Timbiras, ao qual pertencem. Mesmo diante de desconhecidos, eles mostram-se delicados e afetivos; cultivam a cordialidade e a palavra; não gostam de valentia, que é para eles uma característica negativa da personalidade. O pajé — cujos trejeitos delicados são constatados também entre tribos como os Canela, Guarani e Bororo, da mesma família cultural — quase não se distingue dentre os demais índios, graças à delicadeza geral da tribo. Na aldeia, os homens vestem-se com calção ou andam nus, indistintamente; as mulheres antigamente

usavam um minúsculo tapa-sexo de palha, mas hoje preferem amarrar um pano na cintura; quanto aos brancos que ali vivem, a FUNAI os proíbe de andarem nus entre os índios.

Sérgio diz quase nunca ter notado um tipo de afeto especial entre homem e mulher; esse carinho, em todo caso, não excede a afetividade — essa sim muito comum — que os homens têm uns pelos outros. Os varões solteiros dormem todos juntos ao relento, no espaço masculino da aldeia, o *kó* (pátio central), onde as mulheres temem entrar, exceto em época de festa; em contrapartida, os homens não costumam entrar no espaço feminino, o *ikré* (casa), senão depois de casados. É no *kó* que os homens se reúnem duas vezes por dia — antes de partir e após chegar da caça — para programar as atividades da comunidade. Durante tais reuniões, formam-se grupos de homens amontoados, com a cabeça recostada ora no peito ora no ombro uns dos outros; também é freqüente dois rapazes sentarem-se bem juntos, com o de trás enlaçando a cintura do que está na frente; passam horas penteando-se uns aos outros e gostam, inclusive, de acariciar mutuamente seus órgãos genitais. Na vida quotidiana da aldeia, é comum se ver dois rapazes andando de mãos dadas, sem conotação explicitamente erótica. No entanto, ali trepa-se muito, a qualquer hora do dia ou da noite — tanto homens com mulheres quanto homens entre si. Neste último caso, incluem-se sobretudo os solteiros de 15 a 20 anos. Sérgio disse também que, à noite, acordava freqüentemente com ruídos de solteiros bolinando-se no *kó*, onde dormem agarrados e abraçados. Quando se trata de trepar, os rapazes preferem ir para o mato.* Sérgio tornou-se amigo de um belo índio Kraô de 15 anos, que incansavelmente e de maneira bem explícita o convidava para "fazer *cunin*": "Eu ponho na sua bunda e depois você põe na minha". Esse rapaz gostava de andar de mãos dadas com Sér-

* Sérgio contou que entre os índios Mehinaku (também da família dos Timbiras) é costume preparar no mato locais que servem de ninhos de amor. Certa vez, ele andava na floresta com um velho índio Mehinaku; pararam para descansar numa choça. Antes de se instalarem, o velho limpou o local e lhe explicou, sem qualquer ponta de estranheza, que ali era o lugar onde os *mentuaiê* (solteiros) vinham "fazer *cunin*" (trepar) uns com os outros.

gio e era quem vinha introduzindo-o nas danças rituais da tribo. Certa vez, ele interrompeu uma aula de português que Sérgio dava aos rapazinhos e, em público, mostrou-lhe seu pinto duro, convidando-o mais uma vez para fazer *cunin*, enquanto ele próprio e os demais índios riam divertidos. Outra vez, foi até a rede onde Sérgio dormia, à noite, e fez-lhe o mesmo convite. Em contrapartida, quando abraçou pelos ombros um motorista da FUNAI, esse índio foi enxotado: "Isso não é hora de macho estar me abraçando", retrucou o branco, irritado.

Na aldeia existe um outro índio, de 20 anos, que faz comida e participa em tudo da vida social das mulheres. Às vezes, usa na cintura o mesmo pano das mulheres. E gosta de ajudar a pintar o corpo dos homens — função predominantemente feminina. Os funcionários da FUNAI chamam-no de "índio guei". Mas Sérgio contou que esse índio não parecia trepar com homens mais do que os demais da tribo. De resto, ele não sofria, dentro da aldeia, qualquer discriminação relacionada com seus hábitos estranhos. Os índios, aliás, não pareciam dar maior importância a tal diferença, mesmo quando ela se apresentasse fora do seu círculo. Assim, perto da aldeia há um escritório da FUNAI cujo chefe seria uma conhecida bicha, muito escarnecida pelos colegas brancos. Para os índios, ele é um branco igual aos outros; se não lhe manifestavam especial deferência é porque se trata de um funcionário do governo federal, por quem os índios geralmente não nutrem muita simpatia. Isso denota como, entre os Kraô, os papéis sexuais têm uma rigidez relativa. Por exemplo, não é incomum os varões usarem na cintura o pano característico das mulheres; muitas vezes eles o fazem com intenções lúdicas: brincam de imitar mulher e riem. Trepar entre homens não é exclusividade dos solteiros. Certa vez, Sérgio viajava de caminhão, com um grupo de índios. Como foi preciso pernoitar na estrada, dormiram todos juntos na carroceria. À noite, Sérgio sentiu um pinto duro roçando suas costas; era um índio casado, convidando-o insistentemente para fazer *cunin*, e atrevidamente metendo o pinto entre suas coxas. Como Sérgio dissesse que estava com sono, o índio deu uma sonora gargalhada, virou-se para o lado e dormiu. Em todo caso, Sérgio quase não recebia cantadas dos homens quando estava acompanhado de sua mulher, uma antropóloga que às vezes ia visitá-lo na aldeia.

Até onde foi possível constatar, Sérgio teve a impressão de que as mulheres não manifestam entre si tanta afetividade como os varões, talvez porque se encontram comunitariamente só na roça e têm vida social sempre em função dos filhos ou do trabalho. Na mitologia Kraô, aliás, foi uma deusa quem iniciou a agricultura; por isso, enquanto os homens caçam, as mulheres plantam e colhem. Esse trabalho está diretamente associado com o sustento dos filhos, tarefa primordialmente feminina também.* Mas, se é verdade que as mulheres têm função fundamentalmente reprodutora, seu papel é por isso mesmo muito importante entre os Kraô, para quem é inconcebível não ter filhos. Suas proles em geral são muito grandes. Quando Sérgio comparecia à aldeia com sua mulher, os índios perguntavam insistentemente sobre seus filhos e ficavam espantados de que não os tivessem. Aliás, em função da fertilidade é que as mulheres casadas não têm parceiros sexuais exclusivos; é comum transarem com vários homens, no período de gravidez, pois acredita-se que o filho

* Segundo Etienne Samain, existe um mito, comum a diversas tribos indígenas do Alto Xingu, que relata a revolta feminina contra a estrutura patriarcal imperante nessas comunidades indígenas e explicita, inclusive, sua rígida separação organizacional entre homens e mulheres. Cansadas de esperar seus maridos regressarem da pescaria, conta o mito, as mulheres da tribo decidiram ir embora. Além de terem se pintado, elas pingaram nos olhos o suco ácido de determinadas frutas e introduziram grandes formigas em suas vaginas. Depois, dançaram durante toda a noite, enquanto se miravam umas às outras, e subiram no topo da casa dos homens, gritando desafiadoramente que estavam de partida. Então os maridos chegaram. Inicialmente, tentaram intimidá-las. Diante da decisão inflexível das mulheres, porém, eles começaram a chorar, suplicando que aceitassem os peixes. Cantando, as mulheres começaram a abrir um buraco no chão. Sem dar ouvidos às queixas dos homens, penetraram terra adentro, sempre cantando. Os maridos ainda tentaram alcançá-las, mas sem sucesso. Ficaram ali tristonhos e impotentes, a ouvir o canto feminino que ia se distanciando. Sabiam que suas esposas tinham partido para sempre, em direção ao lugar onde vivem as amazonas. Tal mito é dramatizado no ritual intertribal do *Amurikuma*, realizado a cada 3 ou 5 anos, no qual as mulheres dançam vestidas e pintadas como os homens. (*Abaporanga*, de Eugênio Medeiros, Etienne Samain e Franco Jasiello, RN/Econômico Empresa Jornalística Ltda., Natal, s/d)

seja resultado de um acúmulo de esperma na mulher. Daí porque as crianças chamam vários índios de "pai".

Entre os Kraô, parece que a sexualidade não se restringe a funções muito estritas. Por ocupar um espaço lúdico muito importante, ela oscila entre o desejo e a pura brincadeira. Isso os diferencia até mesmo de outras tribos do subgrupo Timbira, como os pragmáticos Xavantes, que costumam preparar um menino, desde muito pequeno, para assumir as funções sexuais e sociais outorgadas à mulher. Já adulto, esse índio acompanhará os demais homens em expedições guerreiras e de caça mais distantes, cumprindo todas as tarefas da mulher, cuja presença ali não é admitida. Por sua importância nessas ocasiões, ele goza de grande prestígio dentro da tribo.

Da sodomia ao silêncio tácito

A cada vez que alguém sente o apelo da diferença em seu desejo, provavelmente terá que vencer séculos de repressão, para chegar ao epicentro de si mesmo. Quando me deparo com uma bicha enrustida, sobretudo essas requintadamente defensivas que pululam no meio intelectual, fico a pensar que seu enrustimento talvez resulte de um terror secular, já fincado em algo parecido com o inconsciente coletivo. Não é absurdo imaginar que as inúmeras, reiteradas e violentas proibições à sexualidade desviante talvez tenham engastado no desejo homossexual um pânico arquetípico, quase a nível de pulsão. No caso brasileiro, isso começou com a herança recebida do Ocidente, a partir de 1500. Se bem que não restrito às relações homossexuais, o crime por sodomia era comumente associado ao amor entre pessoas do mesmo sexo, estando indicado nas chamadas Ordenações do Reino de Portugal, em cujos livros se achavam compiladas todas as leis portuguesas, desde a Constituição até os Códigos Civil e Penal, a partir da Renascença. As Ordenações se compunham sempre de cinco livros, sendo o Livro V uma compilação das disposições penais que definiam crimes, penas e normas de procedimento judicial. É importante assinalar que, em "matérias que envolvessem pecado" e provocassem controvérsia entre os juristas, as Ordenações manda-

vam recorrer ao Direito Romano e ao Canônico, fato que demonstra a importância que a tradição e a religião católica tinham em matéria de legislação. Para se ter uma idéia do seu rigor, elas determinavam que "quem descrer de Deus e de sua Mãe que lhe tirem a língua pelo pescoço e o queimem", punição essa imposta também ao crime de traição à Coroa.

A mais antiga dentre essas várias compilações foram as *Ordenações Afonsinas*, promulgadas ainda no reinado de Afonso V e publicadas em 1446; elas tinham como fonte os Direitos Romano e Canônico, além do "Livro das Leis e Posturas", que coligiam as leis medievais dos territórios que depois passariam a constituir Portugal. Nelas já aparece (Livro V, Título 17) a pena do fogo contra a sodomia — "pecado de todos o mais torpe, sujo e desonesto", por causa do qual "Deus lançou o Dilúvio sobre a terra". As *Ordenações Manuelinas* (publicadas em 1521, sob o reinado de D. Manuel) e as *Ordenações Filipinas* (solicitadas por Filipe I mas só publicadas em 1603, no reinado seguinte) tomaram como base as Ordenações Afonsinas, com reformulações e atualizações secundárias.

As Ordenações Manuelinas foram o mais antigo Código Penal aplicado no Brasil, pois vigoravam em Portugal à época do Descobrimento. Nelas, a sodomia passou a ser equiparada ao crime de lesa-majestade. Além da pena do fogo, foi acrescentado como punição o confisco dos bens e a infâmia sobre os filhos e descendentes do condenado. Mas foram as Ordenações Filipinas que tiveram importância maior, por terem sido aplicadas durante mais de dois séculos. As Filipinas continuaram vigorando ainda no Brasil independente, adaptadas para a Constituição do Império, com as necessárias atualizações, em 1823. Seu capítulo XIII tratava das pessoas "que cometem pecado de sodomia e com alimárias (animais)". Nele se determinava que "toda pessoa, de qualquer qualidade que seja, que pecado de sodomia por qualquer maneira cometer, seja queimado, e feito por fogo em pó, para que nunca de seu corpo e sepultura possa haver memória, e todos seus bens sejam confiscados para a Coroa de nosso Reino, posto que tenha descendentes; pelo mesmo caso seus filhos e netos ficarão inábiles e infames, assim

17906/15-11/11/83

como os daqueles que cometem crime de Lesa Majestade".[3] Ao contrário das Ordenações anteriores, agora não ficavam excluídas da lei as mulheres "que umas com as outras cometem pecado contra natura, e da maneira que temos dito nos homens". Também inovando as Ordenações anteriores, as Filipinas proclamavam que, nos casos em que pessoas do mesmo sexo apenas se masturbavam entre si, a pena seria o degredo para as galés. Segundo a lei, quem conhecesse e não denunciasse um sodomita perderia todos os seus pertences e sofreria degredo perpétuo para fora do Reino. Ao contrário, aquele que denunciasse um suspeito de sodomia tinha direito, se comprovado o crime, a receber metade dos pertences do criminoso; quando este não tivesse posses, a própria Coroa se encarregaria de premiar o denunciante com cem cruzados. Para que as testemunhas pudessem agir livremente ante o Tribunal, garantia-se que seus nomes seriam mantidos em segredo nos autos; além disso, o denunciante poderia optar por fazer a denúncia em público ou em privado. Quanto ao réu, a lei previa também a possibilidade de torturas para que ele denunciasse outros suspeitos de sodomia. Assim como no caso de crimes de lesa-majestade, falsificação de moeda e feitiçaria, a punição à sodomia não era passível de atenuação e misericórdia, mesmo que o criminoso fosse nobre ou funcionário da Coroa — posições que geralmente outorgavam imunidade ou privilégios, em se tratando de quaisquer outros crimes. No Código Filipino, havia também penalidade para homem que andasse "em trajos de mulher" e a mulher "em trajos de homem", assim como para todo aquele que usasse máscaras, "salvo se for para festas ou jogos". Nesse caso, as penas variavam desde açoite público até três anos de degredo, além de uma multa que o/a acusado/a devia pagar *para quem o denunciasse* perante a Justiça.[4]

No Brasil Colônia, havia ainda as constituições eclesiásticas, distintas tanto da Justiça secular quanto do Tribunal da Inquisição. Nelas, a sodomia era prevista como crime e considerada "hediondo pecado, péssimo e horrendo, provocador da ira de Deus e execrável até pelo próprio Diabo". Assim, em 1707, as Constituições do Arcebispado da Bahia promulgavam em seu parágrafo 939 que "o homem que se

vestir em traje de mulher pagará cem cruzados e será degredado para fora do Arcebispado, arbitrariamente, conforme o escândalo que der e efeitos que resultarem".[5]

A Constituição do Império, promulgada logo depois da independência brasileira, atualizava em linhas gerais as Ordenações Filipinas. No entanto, foi elaborado um novo Código Criminal, sancionado em 1830. Tendo recebido influência de Jeremy Bentham e dos Códigos Napoleônico (1810) e Napolitano (1819), esse Código Penal brasileiro assimilou o que de mais avançado havia, na época, em matéria de legislação criminal. Ao contrário de países como a Inglaterra, Estados Unidos, Alemanha, Áustria, etc., no Brasil a figura jurídica da sodomia (ou equivalente) acabou desaparecento da legislação. Esse Código brasileiro parece ter sido tão importante que acabou influenciando poderosamente o Código Penal Espanhol e, por intermédio dele, os Códigos de muitos países da América Latina. Tudo isso ainda eram, sem dúvida, ecos da Revolução Francesa que, paradoxalmente, frutificava num Império tropical — contradição com certeza nada surpreendente em se tratando dessa disparatada colcha de retalhos que o Brasil sempre foi. No entanto, a partir do Código Imperial surgem os crimes "por ofensa à moral e aos bons costumes", quando praticados em público. Sem que haja qualquer menção explícita, é debaixo dessa infração tão vagamente enunciada que, daí por diante, a homossexualidade será enquadrada (na prática e/ou na teoria). A verdade é que, na legislação brasileira, parece que esse assunto se considera de tal modo escabroso que o silêncio tácito acaba se impondo — situação típica de sociedades provincianas onde não existe sequer opinião pública. Como resultado, tais itens acabam facilmente caindo nas mãos da polícia. Aliás, no Código Imperial, o delito contra a moral e os bons costumes encontrava-se inclusive inserido no capítulo dos "Crimes Policiais", sendo então punido com prisão de dez a quarenta dias e multa correspondente à metade do tempo.[6] Nesse Código surge também a inimputabilidade criminal para menores de 14 anos; os réus seriam recolhidos em casas de correção especializadas, até os 17 anos. Além do mais, um crime cometido por menor de 21 anos gozava de atenuante na pena, em função da

idade. Como se vê, apesar de existente, o limite da maioridade era muito fluido. Quanto à corrupção de menores, a idéia (mas não o conceito) aparece em casos de rapto ou sedução (com cópula carnal) de "mulher honesta" menor de 17 anos. Ainda assim, o criminoso ficava isento de penalidade se se casasse com a vítima, salvando-lhe portanto a honra.

No Código Penal Republicano (1890), essa mesma figura jurídica continua aparecendo, agora sob o nome de "crime contra a segurança da honra e honestidade das famílias" ou "ultraje ao pudor".[7] A pena prevista aumenta para um a seis anos de prisão, em caso de violência carnal, incluindo nesse tópico a chamada corrupção de menores. Parece ser essa a primeira vez que, num Código Penal brasileiro, menciona-se explicitamente e com delimitação rigorosa a figura jurídica do "menor de idade". Em caso de simples "ato ou gesto obsceno atentatório ao pudor" *praticado em público*, a pena ainda assim era mais severa do que no Código Imperial: variava de um a seis meses de prisão. No Código Penal Republicano, continuava a punição (de 15 a 60 dias) para quem se travestisse, tomando "trajos impróprios de seu sexo" e os trouxesse "publicamente para enganar". Reformado em 1932, o Código Penal brasileiro foi acrescido, no capítulo referente ao "ultraje ao pudor", da proibição de circulação em território nacional de folhetos, livros, periódicos, jornais, gravuras, etc. que ofendessem à moral pública; a pena prevista era relativamente rigorosa: de seis meses a dois anos de prisão do responsável, além de multa e perda do objeto onde constar a ofensa (o que significa, na prática, que as publicações podiam então ser recolhidas por ordem judicial).[8] No Código Penal seguinte (promulgado em 1940 e válido até os dias atuais), mantém-se o crime por ultraje ao pudor, quando o ato obsceno for praticado publicamente ou o objeto obsceno for exposto ao público — e aí incluem-se as representações cinematográficas, fonográficas ou teatrais, com detenção de 6 meses a dois anos do culpado ou pagamento de multa correspondente.[9] Também se mantém o crime por corrupção de menores (de quatorze até dezoito anos), com pena de um a quatro anos de reclusão.

Rumo ao estado higiênico

O Sistema que se moderniza é também um Sistema que sofistica seu controle. Se os juristas foram, ao menos aparentemente, saindo do primeiro plano, seu lugar não ficou vago. Com o advento de doutrinas pragmáticas, liberais e positivistas ligadas às Revoluções Francesa e Americana, por um lado, e à Revolução Industrial, por outro, foram surgindo novos articuladores das malhas de um poder mais sutil, mais científico. Como agentes especializados desse controle rigorosamente dividido em categorias, apareceram primeiro os higienistas, depois os médicos-legistas e psiquiatras, como se verá.

Já a partir da terceira década do século XIX, o Estado liberal e civilizador tomava consciência do alto índice de mortalidade infantil e das péssimas condições sanitárias do lar patriarcal então existente no Brasil. Em função da idéia de que era preciso fazer filhos mais sadios para a *pátria* que a independência recém-inaugurara, impôs-se a convicção de que a velha família patriarcal era incapaz de proteger a vida dos seus membros. Daí a necessidade de modernizar esse lar, preenchendo-o com prescrições científicas e cuidados mais eficazes, do ponto de vista da saúde e educação, pois conforme afirmava o médico Joaquim Pedro de Mello, em 1846, "não se pode por forma alguma demitir a sociedade de exigir que os pais respeitem o futuro de sua posteridade, conduzindo-a conformemente os preceitos ditados pelos sãos princípios de uma higiene racional".[10] Mas, se o Estado liberal visava primordialmente aparelhar para os novos tempos a família da classe dominante, nem por isso o restante da população ficaria alheio a intromissões. À medida que o Estado reforçava sua influência sobre o corpo social, as classes menos favorecidas iam sendo paulatinamente higienizadas, mediante campanhas de moralização e higiene coletiva, além da assistência filantrópica, que serviam para manter o pacto social e, com ele, a unidade normatizadora da família — que constituía o núcleo básico do Estado burguês emergente no Brasil.

Foi através do especialista em higiene que o Estado imiscuiu-se no interior das famílias. Com livre-trânsito nesse espaço outrora impenetrável à ciência, o médico-higienista

acabou impondo sua autoridade em vários níveis. Além do corpo, também as emoções e a sexualidade dos cidadãos passaram a sofrer interferências desse especialista cujos padrões higiênicos visavam melhorar a raça e, assim, engrandecer a pátria. A partir da idéia de um corpo saudável, fiel aos ideais de superioridade racial da burguesia branca, criavam-se rigorosos modelos de boa-conduta moral, através da imposição de uma sexualidade higienizada, dentro da família. Nesse sentido, reestruturou-se o casamento, cuja legitimidade foi acrescida do prazer sexual a que o *casal* tinha direito, no âmbito de uma sexualidade rigorosamente conjugal. O objetivo era uma maior coesão dos cônjuges e um aperfeiçoamento do matrimônio legal — que concedia "garantias mais seguras de vida física e moral". Com isso, buscava-se melhorar os padrões reprodutivos, pois combater o sexo extra-conjugal era uma maneira de diminuir a alta incidência de doenças venéreas na antiga família patriarcal. A idéia de "pátria" estava, evidentemente, no centro das justificativas: a melhoria do padrão reprodutivo era uma garantia de melhores filhos à pátria; enquanto o Estado assumia, metaforicamente, a propriedade dos filhos, os pais passaram quase para o papel de tutores. Assim também, não seria exagero afirmar que, no interior da família institucional, o direito ao orgasmo tornava-se, na realidade, uma obrigação cívica. Com esse pragmatismo patriótico que foi se efetivando em meados do século XIX, instauraram-se papéis sexuais bem delimitados: masculinidade e feminilidade se identificaram com paternidade e maternidade, respectivamente. Tudo o que fugisse a esse padrão regulador seria anormal. A partir daí é que os médicos da época condenavam insistentemente os celibatários, libertinos e homossexuais, tidos como cidadãos irresponsáveis e adversários do bem-estar biológico-social, na medida que desertavam do supremo papel de homem-pai. O libertino era recriminado por se expor às doenças venéreas, acarretando males tanto domésticos quanto sociais, a nível físico e moral; segundo o Dr. Macedo Júnior (1869), a promiscuidade provocava "febres adinâmicas, síncopes, paralisias, apoplexias, convulsões, demências, gotas e todas as afecções que Pinel classificou nas cinco ordens de neuroses", graças às "excessivas perdas seminais".[11] Quanto ao celibatário, sua moral dissoluta e falta

de disciplina ajudam-no a enlouquecer mais e viver menos que os casados; para o higienista Fonseca Viana, em tese de 1842, "a vida isolada, o peso das contrariedades sem uma companheira que console e mitigue os pesares geram quase sempre hipocondria, tuberculose e tantas outras moléstias".[12] Se ser um mau pai (como o libertino) e negar-se a ser pai (como o celibatário) constituíam faltas graves no código higiênico, ainda mais grave era negar-se à vocação "natural" de homem, como no caso do sodomita, pederasta ou "bagaxa".

Talvez como herança dos tempos não tão remotos em que "esse assunto" não podia ser tratado publicamente, por seu conteúdo imoral,[13] a terapêutica desses desviados só se mencionava indiretamente, relacionada sobretudo com a educação da infância. Apresentando a pederastia como uma forma de admoestação e um exemplo negativo, a higiene médica extraía dela conseqüências preventivas, para fins educacionais; e, com isso, domesticava mais facilmente a infância, impondo uma educação cientificamente programada, onde os meninos deviam se esmerar em exercícios físicos, para evitar a efeminação, e aprender a amar o trabalho, para evitar uma perigosa indolência moral. Mas também em relação à sexualidade adulta usava-se a pederastia como uma espécie de tratamento de choque: ou o homem seguia os preceitos da higiene ou se desvirilizava, conforme podia ser comprovado na *figura execrável* do pederasta. Com isso, reforçava-se o controle médico e, automaticamente, o papel do higienista, que assim saía lucrando duplamente, graças à anatematização do sodomita.

A ideologia higiênica deu um passo adiante dos métodos da Inquisição, que praticavam um controle relativo. Agora, pretendia-se o exercício de um controle através e em nome da ciência, que a tudo presidia com uma aura de neutralidade. Se o padrão higiênico-burguês colaborou para extinguir os bestiais castigos do período colonial, também é verdade que cobrou seu preço, ajudando a criar um cidadão auto-reprimido, intolerante e bem-comportado, inteiramente disponível ao Estado e à Pátria. A nova ordem que a normatização higiênica instaurou utilizava o cientificismo para exercer um *controle terapêutico* que substituísse o antigo *controle religioso*. Ao se distanciar progressivamente do uni-

verso da lei (secular ou religiosa), a ideologia higienista colocava seus referenciais no terreno da norma. Agora, os cidadãos deviam obediência menos a Deus do que ao médico e, em lugar do dogma cristão, passou a imperar o padrão de normalidade. Por essa brecha é que a psiquiatria pôde entrar, para aprimorar o controle da ciência sobre pessoas com prática sexual desviante.

Entra em cena o homossexualismo

A larga experiência com a loucura, no decorrer do século XIX, já proporcionara à psiquiatria suficiente *know-how* para enquadrar os desvios à norma não mais como crimes e sim como doenças. Assim, enquanto doente, o pederasta não era culpado por sua transgressão à norma. Do ponto de vista da lei, isso vinha significar a inimputabilidade do pederasta, fato que teria conseqüências imprevisíveis. Por sua vez, ao buscar assessoria da psiquiatria, a jurisprudência outorgou legitimidade e tornou necessária a tutela psiquiátrica, utilizando como ponte a medicina legal, que também procurava impor-se com um estatuto científico. Já a partir do Código Penal do Império (1830), os loucos e menores de idade eram considerados "irresponsáveis" (Artigos 10, 11, 12, 13), cabendo ao juiz decidir se deviam ou não ser recolhidos em "casas para eles destinadas".[14]

A exemplo da Europa, também no Brasil começaram a abundar, desde meados do século XIX, abordagens científicas sobre as "perversões sexuais". Inicialmente a contragosto, setores da medicina e jurisprudência brasileiras passaram a admitir a existência dos "atos sexuais contra a natureza" — *nefanda Venus*, na linguagem do Direito Romano, ainda usada por especialistas dessa época. Num livro publicado em 1894, o jurista especializado em Direito Criminal José Viveiros de Castro apresentava, desde a Caldéia até aqueles dias, dados históricos sobre a "inversão sexual", já utilizando conceitos da psiquiatria. E alertava para o fato de que "entre nós a pederastia tem tido grande desenvolvimento", acrescentando que mesmo "o onanismo anal com mulheres, o coito anti-natural, está se tornando um costume entre os moços que aqui representam *le monde qui s'amuse*".[15] Referia-se então a "mais de um político notável", no tempo do império, acusados de serem "uns activos, outros passivos", nesse vício. Sem dar nome, citava especificamente certo político, famoso por aparecer em público com seus amantes, a quem arranjava bons empregos, fornecia grandes mesadas e, mais de uma vez, ajudava a se casar. Com ar deliberadamente neutro, Viveiros de Castro aludia às grandes qualidades morais e políticas desse homem que chegara a ser nomeado governador de Estado mas tivera seu nome vetado numa lista tríplice para senador, onde competia com "duas nulidades" — segundo suas palavras.

Para viabilizar essas análises, era necessária uma definição rigorosamente científica. Surgiu então a figura clínica do "*homossexual*", termo lançado originariamente em 1869, na Alemanha, pelo médico Karol M. Kertbeny, e desde então amplamente utilizado pela ciência, inclusive no Brasil. A instauração da homossexualidade enquanto categoria científica pretendia a obtenção de enfoques mais rigorosos e menos subjetivos. Nas palavras do médico-legista Leonídio Ribeiro, ela "passou então a ser estudada à luz da ciência, verificando-se que se tratava de uma anomalia caracterizada por uma preferência, do ponto de vista sexual, (. . .) que um indivíduo manifesta de modo ativo, passivo ou misto, por outro indivíduo do mesmo sexo".[16] Formulada a definição, "as práticas de inversão sexual não podiam continuar a ser consideradas ao acaso, como pecado, vício ou crime, desde que se demonstrou tratar-se, na maioria dos casos, de indivíduos doentes ou anormais, que não deviam ser castigados, porque careciam, antes de tudo, de tratamento". Depois de libertar os loucos das prisões, a medicina ajudaria também "esses pobres indivíduos, muitos deles vítimas de suas taras e anomalias".[17] Tal ponto de vista era compartilhado pelo Dr. Viveiros de Castro, que se fundamentava em autores europeus para concluir que a lei só deve punir aqueles pederastas debochados e viciados, principalmente quando corrompem menores; "mas quando se trata de uranistas, isto é, indivíduos atingidos de inversão congênita ou psiquica, a punição seria uma verdadeira crueldade, porque eles não podem furtar-se a estas inclinações, elementos integrantes de sua personalidade".[18] Assim, os métodos mudam, mas são ainda

os especialistas que definem as doenças e prescrevem tratamentos. Segundo o mesmo Viveiros de Castro, as causas da anomalia homossexual podiam ser: "loucura erótica" resultante de psicopatias sexuais em pessoas mentalmente alienadas; falhas no desenvolvimento glandular, provocadas por hereditariedade, vida insalubre, alcoolismo ou excesso de onanismo; circunstâncias favoráveis à aquisição do vício, tais como prisões, velhice, impotência. Segundo ele, os homossexuais sofrem de uma alteração psíquica chamada "efeminização", cujo quadro comportamental é o seguinte: "têm como as mulheres a paixão da *toilette*, dos enfeites, das cores vistosas, das rendas, dos perfumes. (...) Depilam-se cuidadosamente. (...) Designam-se por nomes femininos, Maintenon, princesa Salomé, Foedora, Adriana Lecouvrer, Cora Pearl, etc. São caprichosos, invejosos, vingativos. (...) Passam rapidamente de um egoísmo feroz à sensibilidade que chora. Mentira, delação, covardia, obliteração do senso moral, tal é o seu apanágio. A carta anônima é a expressão mais exata de sua coragem. Não seguem as profissões que demandam qualidades viris, preferem ser alfaiates, modistas, lavadeiros, engomadores, cabeleireiros, floristas, etc. (...) Seu ciúme é um misto de sensualidade em perigo, de amor próprio ferido. Narram-se casos de pederastas que em acessos de raiva ciumenta dilaceram a dentadas o ventre ou arrancaram a pele do escroto e do membro de seus camaradas."[19] Quanto às lésbicas, por ele chamadas de "tríbades", o Dr. Viveiros classificava-as em loucas, congênitas e viciadas. Como causas do desenvolvimento do "tribadismo", apontava: desgosto provocado pelas aberrações sexuais que o homem exige da parceira; a vida nos internatos; a literatura moderna; a educação moderna, "que retirou a mulher da penumbra silenciosa do lar para as agitações tumultuosas do mundo, abrindo-lhe horizontes desconhecidos, iniciando-a nos segredos do vício, despertando-lhe curiosidades indiscretas".[20] Ainda segundo ele, "quando o vício é antigo, a sua cura é quase impossível, porque os nervos das partes genitais se têm hiperestesiado e o prazer sentido excede de muito o que proporcionam os enlaces do amor natural".[21]

A partir de 1930, através da consolidação de um grupo de médicos-legistas liderados por Leonídio Ribeiro, foi-se

impondo no Brasil a questão da identificação criminal, com base nas teorias fascistas do italiano Lombroso e graças a treinamentos do Polizei Institut do Terceiro Reich, em Berlim. Assim como os criminosos, os loucos e as prostitutas, também os homossexuais passaram a ser meticulosamente estudados, inclusive mediante fotografias tiradas quando se achavam presos. Em 1935, por exemplo, uma equipe orientada por Leonídio Ribeiro estudou a constituição morfológica de 184 homossexuais, no Laboratório de Antropologia do Instituto de Identificação do Rio de Janeiro. Por seus trabalhos no campo da antropologia criminal, Leonídio Ribeiro foi contemplado com o Prêmio Lombroso, na Itália, chegando a publicar os resultados dessas experiências com homossexuais nas páginas de uma revista italiana especializada, que os discípulos de Lombroso dirigiam. Ansiosos por detectar endocrinologicametne o que chamavam de "sinais de intersexualidade", muitos estudiosos acreditavam que o homossexual teria pêlos pubianos, bacia e cintura predominantemente femininos, além de um excessivo desenvolvimento das nádegas e ausência de pêlos no tórax. Mas tropeçavam ao notar nos viados um "desenvolvimento exagerado do pênis, que não sabemos se deve ser atribuído a razões etnológicas ou também a distúrbios endócrinos".[22] Insatisfeitos, esses especialistas foram mais longe, em busca de sinais mais diretos, tais como relaxamento do esfíncter, inexistência de pregas ou dobras radiadas no ânus, presença de fístulas, fissuras e hemorróidas. No entanto, conforme brilhante conclusão investigatória do também famoso médico-legista Afrânio Peixoto, os únicos sinais efetivamente comprobatórios da pederastia seriam, além das blenorragias e cancros retais, as "produções epidérmicas vindas do atrito irritativo", tais como as cristas, carúnculas e condilomas, "vezeiros nos pederastas passivos".[23]

Essa mesma obsessão em identificar o desviado e seu desvio levou os médicos a enveredarem, atrevidamente, por terrenos tão delicados quanto o da criação artística. Na medida que se considerava a arte *morbígena* ("capaz de tornar indivíduos sãos em doentes"), era necessário desvendá-la, de um ponto de vista psiquiátrico, para conter seus efeitos. Assim, em 1926, aparecia um estudo psicopatoló-

gico sobre a vida e obra do escritor João do Rio, falecido em 1921 e sobejamente conhecido como homossexual. Escrito, no mais autêntico estilo parnasiano, pelo psiquiatra (que também se definia como psicanalista) Inaldo de Lira Neves-Manta, o livro pretendia demonstrar a estranha tese de que as páginas de grande beleza produzidas por João do Rio resultavam do excesso de sensibilidade com que a "inversão sexual" dotara esse escritor. Daí porque Neves-Manta responde positivamente à pergunta: não seria a obra de João do Rio "o resultado de um estado alucinatório"? Nada a estranhar, porque muitos escritores extraordinários, de Goethe a Wilde, teriam gestado sua obra durante estados alucinatórios, segundo o autor. João do Rio é então pormenorizadamente dissecado em seus traços fisiológicos ("um neurartrítico com todas as complicações que acarreta") e psicológicos ("era bem uma massa de disgêneses unidas e degenerescências sublimadas"), para se concluir que ele sofria as conseqüências do mau funcionamento de suas glândulas, com uma "constituição hipertireoídea". Como, segundo Neves-Manta, "o indivíduo tem a saúde que tiver seu aparelho endócrino", tanto a "neurose sexual" quanto a arte de João do Rio resultavam de um mau desempenho glandular. A conclusão final, apesar de não ser surpreendente entre os especialistas da época, é espantosa pela audácia: nem a livre-consciência nem a criação artística existem verdadeiramente, já que ambas são determinadas pelo acaso da disfunção glandular ou psíquica. Afinal, pergunta Neves-Manta, com mal-disfarçada arrogância, "que responsabilidade cabe à palmeira forte, (...), bela, acolhedora, por ter nascido torta?..."[24].

Rumo ao confinamento psiquiátrico-policial

Se é verdade que, no Brasil, as investidas psiquiátricas contra os homossexuais nunca chegaram a criar instituições especializadas, nem por isso as sugestões de crescente psiquiatrização da prática homossexual deixaram de ser, a partir da década de 20, periodicamente reiteradas por autoridades médico-policiais do país, preocupadas com a defesa

da "sociedade sadia". Numa tese de 1926, sobre as perversões sexuais, o médico-legista Viriato Fernades Nunes admite que, se "esses criminosos (os pederastas) têm perturbadas as suas funções psíquicas", nem por isso a sociedade pode permitir-lhes "uma liberdade que eles aproveitariam para a prática de novos crimes".[25] Portanto, não é justo, acrescentava outro médico-legista, Aldo Sinisgalli, que a sociedade "fique exposta às reações das suas mórbidas tendências", pois o homossexualismo significa "a destruição da sociedade, e enfraquecimento dos países"; se ele "fosse regra, o mundo acabaria em pouco tempo".[26] Daí porque a sociedade deve utilizar meios de repressão que, se não resvalam pelos antigos excessos, "previnem com segurança a repetição desses crimes", atendo-se "a normas científicas muito diversas daquele primitivo empirismo", segundo o mesmo Dr. Fernandes Nunes. Ora, ainda aqui trata-se de "mais um problema social a ser resolvido pela medicina", conforme diz Leonídio Ribeiro.[27] Como os indivíduos doentes "são *irresponsáveis pelo seu mal*, seria injusta, incoerente e absurda a aplicação de penas", reitera Aldo Sinisgalli (grifos meus). Portanto, afirma categoricamente Afrânio Peixoto, "em vez de anatematizar e fazer chover o enxofre e os raios sobre a Sodoma e Gomorra dos vícios contra a natureza, mais inteligente será, compreendido esse erro, tratar de corrigi-lo".[28]

Nesse caso, como a sociedade moderna se protegeria? Através dos especialistas. Conforme diz o mesmo Sinisgalli, "para os invertidos, tratamento; disso é que eles precisam. Que se deixe ao médico e ao educador a cura dos males orgânicos e psíquicos, *porque são eles os competentes*".[29] (grifos meus). Como tratar os homossexuais? As sugestões seguem vários rumos. Antes de tudo, prevenir através de uma educação que fortaleça o caráter e ensine o respeito pela sociedade. Quando a doença já for um fato consumado, deve-se recorrer à endocrinologia, para o emprego de "extratos opoterápicos", ou seja, aplicando no organismo humano sucos de vários órgãos de animais, para corrigir o mau funcionamento glandular. Mas, infelizmente, conforme constata Aldo Sinisgalli, a pederastia "é praga que dá em toda parte" e em todos os tempos, "vicejando apesar de tudo e de todos." Daí porque muitos especialistas discutem a

aplicação de métodos mais drásticos, pois simplesmente conservar os pervertidos em liberdade "seria ainda mais clamoroso", conforme Fernandes Nunes. Metê-los em hospitais psiquiátricos? Não, já que haveria o risco de transplantarem seus vícios para os demais enfermos. Interná-los em penitenciárias? Também não, pois impediria que os médicos os tratassem. Daí porque o mesmo Dr. Fernandes Nunes propunha, ainda na década de 20, a criação de um estabelecimento próprio para a reclusão de homossexuais, "garantindo a sociedade com a segurança do seu afastamento e devolvendo ao criminoso a assistência médica que carece".[30] Tal sugestão, que até hoje continua tendo adeptos dentro do sistema psiquiátrico-policial brasileiro, era reiterada e complementada por Aldo Sinisgalli que, já quase na década de 40, pensava num instituto semelhante ao atual Manicômio Judiciário, mas destinado exclusivamente aos pederastas, que aí seriam tratados medicalmente e reeducados por um corpo de professores especializados, de modo que o Estado poderia resolver, "científica e humanamente, esse problema social".[31] Os especialistas mencionam muito vagamente as finalidades desse instituto correcional. Com toda certeza, ficaria a cargo deles decidir que tipos de pederasta delinqüem e em que condições se configura um "problema social". Sinisgalli chega a fazer uma ressalva para os "invertidos honestos"; como esses "procuram dominar os seus instintos anormais e satisfazem seus anormais desejos com recato", não merecem qualquer punição, já que não são responsáveis por sua doença.[32] Evidentemente, são também os mesmos especialistas que irão definir o que é um pederasta bem-comportado ou "invertido honesto".

Discordando de que os homossexuais sejam meramente doentes e não mais depravados morais, outros setores da medicina brasileira preferem tornar o cerco mais rigoroso, conforme se pôde constatar na Primeira Semana Paulista de Medicina Legal, em 1937. Como nessa época se propugnava uma ampla reformulação do Código Penal brasileiro, vários juristas e médicos presentes pediam que se introduzissem nele "dispositivos punindo toda a prática de homossexualismo, qualquer que fosse a modalidade de que se revestisse", conforme sugestão do presidente da mesa, o jurista José Soares de Melo, secundado pelo Prof. Tavares de Almeida, que pedia simplesmente "cadeia para o pervertido e manicômio para o demente".[33] As reformulações do Código Penal deveriam, portanto, prever legalmente a internação de pederastas considerados perniciosos ao meio social. E mais: segundo o mesmo Soares de Melo, o Estado pode, como medida de segurança e profilaxia, segregar um indivíduo ainda *antes que pratique um crime*, assim como um alcoólatra e um epilético, *enquanto criminosos potenciais*, são passíveis de internação. E acrescenta ele: "o mesmo acontece com o homossexual, que sendo pernicioso ao Estado e à sociedade, pode e deve ser segregado", de modo que "faço votos para que o futuro Código Penal da República tenha um dispositivo bem claro que puna a prática do homossexualismo".[34] Em resumo, a punição ocorreria preventivamente, antes que ocorresse o crime; de modo que, segundo tal raciocínio, ser homossexual significa automaticamente ser criminoso. Essas idéias parecem ter conseguido fervorosos adeptos, na década de 30. Tanto que a Comissão Legislativa criou um projeto de Código Penal com um capítulo específico sobre homossexualismo, em cujo artigo 258 se previa que "atos libidinosos entre indivíduos do sexo masculino serão reprimidos, quando causarem escândalo público, impondo-se a ambos os participantes detenção de até um ano". Em se tratando de anormais, "poderá o Juiz, baseado em perícia médica, substituir a pena por medida de segurança adequada às circunstâncias".[35] Essa inovação felizmente acabou não sendo introduzida no novo Código Penal de 1940, que é válido até hoje, no Brasil. Mas isso não significa que os especialistas tenham acatado o resultado. Na verdade, muitos juristas simplesmente se comportam como se tais modificações tivessem sido introduzidas. Baseados na autoridade dos laudos psiquiátricos, cujas "análises científicas" descobrem deslumbrantes patologias e criam monstros inimagináveis, os juízes encontram muito material para justificar sentenças punitivas que mal disfarçam preconceitos dos mais arcaicos. Mas, como combater e controlar o homossexualismo é também resolver um problema social, acaba sendo inevitável o intercâmbio das ciências com o aparelho policial. De modo que, no Brasil, juntam-se contra a prática homossexual vários sistemas de controle e repressão, tornando tênue a fronteira entre a intervenção jurídico-

psiquiátrica e a ação da polícia, como se verá nos casos a seguir.

Febrônio e Chrysóstomo: foras-da-lei num país sem leis

Os casos de Febrônio Índio do Brasil e Roosevelt Antônio Chrysóstomo de Oliveira podem dar uma idéia evolutiva da manipulação da homossexualidade pelo aparato jurídico--psiquiátrico. O primeiro caso iniciou-se em 1927 e o segundo em 1980, havendo portanto entre ambos um espaço de mais de cinqüenta anos.

Febrônio Índio do Brasil (nome de ressonância encantatória, senão francamente totêmico) foi condenado como "louco moral" — conceito que, para juristas e psiquiatras, podia abranger qualquer violação da norma estabelecida. O poeta francês Blaise Cendrars, que visitou o Brasil ainda na década de 20, foi entrevistar Febrônio na prisão, onde o encontrou inteiramente nu, numa solitária. Descreveu-o então como um mulato de cabeleira ondulada e olhos tristes, "pequeno porém hercúleo", muito doce e falante.[36] Tais traços físicos podem ser parcialmente comprovados pelas fotos disponíveis de Febrônio, tanto em livros quanto em arquivos. No entanto, o Diretor do presídio onde ele fora trancafiado acusava, como sinais lombrosianos de sua homossexualidade e demência, a presença em Febrônio de ginecomastia (desenvolvimento excessivo das glândulas mamárias masculinas) e "bacia larga, lembrando o tipo feminino". Quem era Febrônio? Ao ser preso, em agosto de 1927, sob acusação de estupro e morte de um menor, Febrônio — então com 32 anos de idade — já tinha numerosas passagens pela polícia, sobretudo em função de sua vida de andarilho. Depois de fugir da casa do pai, um açougueiro que gostava de surrar os filhos, Febrônio aprendeu a ler por conta própria. Chegando ao Rio de Janeiro, com 14 anos de idade, foi preso por um pequeno furto e mandado primeiro a uma escola de correção e depois para uma casa disciplinar. Nas instituições por onde passou, adquiriu fama de insubordinado e aprendeu a ser benzedor, cirurgião e dentista. Os demais o temiam por seus poderes de feiticeiro.

Mais tarde, já dentro de um presídio, Febrônio passou a ler vorazmente a Bíblia. Comparando-se ao profeta Daniel, começou a prever o futuro. Uma vez libertado, viajou por todo o país; abriu consultórios dentários em diversas cidades, de norte a sul, e praticou a medicina, clandestinamente, tanto em São Paulo quanto no Rio de Janeiro.

De volta à então capital federal, ele se dizia profeta de uma nova religião e chamava-se a si mesmo de "Príncipe do Fogo". Afirmava ouvir vozes e ter visões medonhas, onde o diabo colocava-o à prova e o surrava. Começou a ver uma Dama Loira, que lhe delegou a missão de anunciar ao mundo que Deus não estava morto; para isso, Febrônio devia marcar a si mesmo e a dez jovens eleitos com o sinal cabalístico D.C.V.X.V.I. — "tatuagem que é o símbolo do Deus-Vivo, ainda que com o emprego da violência", dizia ele. Escreveu então seu evangelho, *As revelações do Príncipe do Fogo*, livro de 67 páginas publicado em 1925, que teve toda sua edição queimada por ordem da polícia. Febrônio também se fez tatuar no peito com as palavras: "Eis o filho da luz". Depois de sua prisão por presumível assassinato, a polícia passou a suspeitar que ele teria praticado inúmeros outros crimes. Mas, para Blaise Cendrars, a questão era outra. Dizendo que Deus o ensinara a "profetizar e anunciar a Vida pela voz da Morte", Febrônio na verdade revelava suas raízes na feitiçaria africana e indígena. Os assassinatos — se ele de fato os cometeu — não seriam gestos de demência mas autênticos sacrifícios rituais. Para Cendrars, Febrônio buscava assim identificar-se ao seu Totem; não queria simplesmente derramar, mas absorver o sangue de suas vítimas, daí porque o sorvia e se espojava sobre os cadáveres, segundo consta. Tal como a maioria dos curandeiros africanos, ele seria provavelmente do clã do Búfalo, ao qual pertencem também os ferreiros, juízes, cirurgiões e açougueiros. Suas operações cirúrgicas, extrações dentárias e tatuagens seriam justamente o caminho de identificação totêmica. Daí porque, para Cendrars, a lei e ciência dos brancos não estavam aparelhadas para julgar Febrônio; ao invés de olharem nele o primeiro exemplo de um "sádico clássico" no Brasil, julgavam-no simplesmente um monstro e louco, desperdiçando a oportunidade de compreender os mistérios de um ritual iniciático típico.[37]

O Diretor da Casa de Detenção, por sua vez, confirmava que Febrônio costumava entregar-se "ao vício da pederastia", na prisão. Diz-se que, quando em liberdade, Febrônio escolhia suas vítimas entre os pequenos vendedores ambulantes, jornaleiros e engraxates, tendo atraído também um aluno da escola militar, um grumete e um jovem recruta. Oferecia-lhes presentes, tratava-os gentilmente e prometia-lhes emprego, apresentando-se como o herdeiro de uma imensa fortuna. Depois, levava-os para o mato, onde tinha suas aparições e onde foi preso, inteiramente nu, com uma espada ensangüentada nas mãos, ao lado de um cadáver. Aí, parece que lia-lhes trechos do seu evangelho e os tatuava, antes de possuí-los e degolá-los ou estripá-los. Mas nem sempre se comportava assim; segundo relato de Álvaro Ferreira, de 18 anos, Febrônio submeteu-o a uma relação anal e, depois de tatuá-lo com as letras sagradas, deixou-o ir embora. Mesmo tendo confessado um dos crimes, logo depois Febrônio passou a negar sistematicamente a validade de sua confissão, afirmando ter sido obtida mediante torturas. Para salvar Febrônio de uma condenação, seu advogado, que era então recém-formado e tinha só 20 anos de idade, denunciou esse fato e alegou tratar-se antes de um doente mental, motivo pelo qual solicitava o internamento de seu cliente num manicômio e não penalização numa penitenciária. Partindo da idéia de que sadismo e homossexualismo estão conectados e aludindo à sua religiosidade criminosa, ele apresentava Febrônio como "um louco moral", portanto tão responsável por seus atos quanto o cego por sua cegueira — argumento esse muito comum na época. Assim, eis Febrônio retirado das mãos da Justiça e atirado às garras da psiquiatria, para receber o tal tratamento "mais justo e mais científico", como diria Leonídio Ribeiro, decano dos médicos-legistas brasileiros.

Para o perito Heitor Carrilho, que durante um ano acompanhou as reações de Febrônio, dentro do Manicômio Judiciário, tratava-se ali de um caso de "amoralidade constitucional", com perversões instintivas sexuais, em alusão à sua homossexualidade sádica. A conclusão desse relatório, apresentado ao juiz, era de que tratava-se de um doente criminalmente irresponsável, mas também altamente perigoso. Portanto, segundo ele, Febrônio devia "ficar segregado

ad vitam para os efeitos salutares da defesa social, em estabelecimento apropriado para psicopatas delinqüentes".[38] Internado, portanto, em caráter definitivo dentro do Manicômio Judiciário, Febrônio faria insistentes e periódicos esforços para provar não apenas sua inocência mas também sua sanidade mental. Em 1933, escreve pessoalmente ao Juiz de Direito da 6.ª Vara Criminal do Distrito Federal, solicitando novo exame pericial. O juiz responde negativamente, alegando que o Diretor do hospício não deixaria de lhe comunicar "o estado de cura do paciente, se fosse possível isto acontecer". Um ano depois, Febrônio volta com o mesmo pedido, em duas ocasiões, uma delas através de solicitação de dois irmãos seus, que assumiam inteira responsabilidade por seus atos e pela continuação do tratamento, em casa de um deles. Examinado pelo mesmo perito, Febrônio foi considerado tão enfermo quanto do primeiro exame, de modo que seus irmãos não poderiam "deter as suas tendências anti-sociais". Meses depois dessa tentativa, seu irmão Agenor volta a escrever ao juiz, alegando que, após oito anos de reclusão no Manicômio, Febrônio já não é mais violento, deixando-se inclusive atacar por pessoas mais fracas que ele; alude ao fato de que seu irmão nunca tivera culpa formalizada em juízo e reclama, dramaticamente, que enquanto os poderosos cometem erros impunemente, existem "outros infelizes que às vezes não cometem crime de espécie alguma" mas "morrem encarcerados na prisão".[39] O juiz não levou esse pedido em consideração, alegando que a carta do irmão na verdade teria sido escrita pelo próprio Febrônio. No entanto, a veracidade das observações de Agenor (ou do próprio Febrônio) é confirmada pelo testemunho inadvertido do médico José Egon Barros da Cunha, que visitou o Manicômio Judiciário, por volta de 1934. Para ciceroneá-lo, foi trazido Febrônio em pessoa, "um degenerado manso que não oferece nenhum perigo", graças à eficácia do tratamento, como disse então o médico-diretor. Vestido de terno de brim, gravata e sapatos amarelos "escrupulosamente engraxados", Febrônio tornara-se um preso-funcionário (com certeza não remunerado). Enquanto introduzia o médico no interior do estabelecimento, Febrônio ia lhe contando os crimes horrendos praticados pelos demais internos que, segundo ele, eram nojentos e mereciam a pena

de morte, como se o próprio Febrônio não fizesse parte daquele universo — o que dá uma idéia de quanto se achava domesticado.[40] Mesmo assim, em 1935, Febrônio foge; é capturado no dia seguinte. Em 1936, entra com pedido de habeas-corpus, que lhe é negado. Escreve uma carta, igualmente assinada pelo irmão, mencionando os "princípios da solidariedade humana que ligam os laços sagrados da Justiça e dos pobres filhos dos homens"; diz-se cansado de quase 10 anos de confinamento e solicita novo exame psiquiátrico, visando obter transferência para uma Colônia Penal, onde teria mais liberdade. Feito novo exame, o mesmo perito, Heitor Carrilho, confirma os resultados do seu primeiro laudo, acrescentando que agora Febrônio tem idéias de feitio paranóide, julgando-se um instrumento dos deuses "para a realização de reformas e transformações sociais".[41] Depois de louco perigoso, eis que Febrônio é transformado, pelo sistema psiquiátrico, em reformador ou revolucionário. No entanto, ele volta à carga alguns meses depois, com um novo pedido de transferência solicitado em carta assinada por seu irmão Agenor. A resposta talvez tenha contribuído para que, a partir daí, Febrônio tivesse desistido de lutar; o juiz diz taxativamente que "seu lugar é no Manicômio Judiciário, de onde só poderá sair quando a ciência tomar a responsabilidade da sua completa cura".[42] Depois disso, Febrônio silencia. No decorrer dos anos seguintes, os eventuais laudos médicos testemunharão a decadência de um homem domado por intermédio de eletrochoques e quimioterapia, até transformar-se "na relíquia do Manicômio Judiciário", segundo expressão do perito Dr. Ulysses de Carvalho. O último laudo médico sobre Febrônio data de 1956, marcando portanto 29 anos consecutivos de confinamento no mesmo Manicômio. Os dois peritos mostram-se então sensibilizados: "Pouco importa que cometeu crime ou não cometeu; trata-se que já acabou o máximo de pena imposta a qualquer criminoso; em nosso país o máximo de pena para qualquer crime é de 30 anos de prisão". No entanto, em 1982, o antropólogo Peter Fry foi encontrar Febrônio Índio do Brasil ainda vivo, aos 86 anos de idade, no mesmo Manicômio Judiciário, onde permanecia internado há 55 anos! Segundo Fry, trata-se de um dos mais velhos prisioneiros e o que mais tempo ficou

preso, no Brasil. Sem nunca ter sido sentenciado pelos crimes que disseram que ele teria cometido.

Ainda que ocorrido bem mais tarde e num contexto completamente diferente, o processo de Antônio Chrysóstomo tem surpreendentes pontos em comum com o de Febrônio, mostrando como, diante dos homossexuais, o sistema psiquiátrico pouco mudou, sendo coadjuvado por novos e mais sutis sistemas de opressão. Jornalista bastante conhecido no Brasil, sobretudo como crítico de música popular, Roosevelt Antônio Chrysóstomo foi também um dos meus colegas editores do jornal *Lampião*, publicado mensalmente entre 1978/1981, sempre destacando a temática homossexual (mais detalhes no capítulo 5). Em fevereiro de 1979, no Rio de Janeiro, Chrysóstomo adotou uma menina de três anos de idade, chamada Cláudia, que vivia mendigando na rua, com a mãe débil mental; ela era encontrada sempre à porta do prédio onde funcionava a redação do *Lampião*. Um ano e meio depois da adoção, inicia-se uma campanha contra Chrysóstomo, a partir dos seus vizinhos de prédio. Perante o juiz de menores, inicialmente uma vizinha e uma empregada doméstica testemunharam que ele teria maltratado e estuprado a menina Cláudia, pois tinham notado sua vagina "vermelha e inchada", quando foram lhe dar um banho. Com a conivência de gente ligada ao PC e outros progressistas de algibeira, formou-se, segundo o jornalista Aguinaldo Silva, uma espécie de Comitê de Caça a Chrysóstomo, onde não faltaram telefonemas a outros editores do *Lampião*, ameaçando criar escândalo e envolver o jornal, caso Chrysóstomo não fosse imediatamente internado numa clínica psiquiátrica.[43] Pouco depois, Cláudia foi retirada da custódia de Chrysóstomo e levada para as dependências da Fundação Nacional do Bem-Estar do Menor, onde tem vivido, a partir de então.

A pedido do juiz, Cláudia é examinada. Os médicos legistas constatam integridade do hímen. Ainda assim, Chrysóstomo é indiciado em processo criminal, agora sob acusação de "maus tratos contra menor" e "uso de menor para fins condenáveis". Mas a campanha não arrefece. Há anônimas pressões inclusive da parte da imprensa, que explora o caso com sensacionalismo, em manchetes como esta: "Servia menina de bandeja, nos embalos do mexe-mexe".

Numa notícia visivelmente plantada, o jornal *A Luta*, do Rio de Janeiro, anuncia que o "estuprador" tinha sido preso. No dia seguinte à falsa notícia, Chrysóstomo efetivamente recebe ordem de prisão preventiva, sob alegação de que se trata de um "pedofílico, numa cidade onde existem milhares de menores abandonados".[44] Ao pedido de prisão preventiva, o Promotor tinha ajuntado um exemplar do *Lampião*, para dar "uma noção exata da personalidade daqueles que lêem o tal jornal e, *a fortiori*, dos seus responsáveis".[45]

Nisso tudo, ficava claro que Chrysóstomo gerava mal-estar. Além de estar passando por um período de alcoolismo, era um homossexual notório e arrogante; costumava levar rapazes para seu apartamento, sem dar satisfação a ninguém; no momento, vivia ali com um amante. Das testemunhas de acusação ouvidas, consta o relato de uma vizinha que dizia haver em casa de Chrysóstomo muitas festas, "nunca com mulheres (...) porque nunca ouviu voz de mulher naquelas ocasiões"; portanto, concluía ela que "o ambiente em que a menina Claudinha vivia não era próprio para seu desenvolvimento".[46] Consta também o testemunho de uma psicóloga, ouvida oficialmente como "porta-voz" da garota então com 4 anos de idade; tendo antes interrogado a menina, a psicóloga "traduziria" a entrevista para linguagem de adulto — correndo, evidentemente, o risco de dar sua própria interpretação às sucintas e dúbias palavras da garotinha. Pela boca da psicóloga, Cláudia acusa o pai de tirar-lhe a roupa para tocá-la e de trancafiá-la no quarto. Também uma empregada recentemente contratada por Chrysóstomo ofereceu elementos de acusação, ao afirmar que certa vez encontrara garrafas vazias de uísque e *sinais de esperma* no chão do apartamento, ao chegar numa segunda-feira para trabalhar; integrada aos Testemunhos de Jeová, uma das mais puritanas religiões no Brasil, é de se perguntar se essa mulher teria condições de identificar a diferença, no tapete, entre manchas de esperma seco e eventuais manchas de gordura, leite ou vela; aliás, ela mesma contou ter visto Chrysóstomo beijando a menina na boca — fato nada incomum na classe média brasileira, mas mesmo assim chocante para alguém de religiosidade tão conservadora. Outra vizinha ouvida pela acusação contou ter notado um hematoma na cabeça da menina e uma lesão em sua perna, fatos que

associou aos choros constantes de Claudinha, para concluir que eram sinais de espancamento por parte do pai adotivo.

No decorrer das audições, o processo de Chrysóstomo é subitamente tornado sigiloso, ou seja, não mais pode ser acompanhado pelo público, fato não muito comum nos procedimentos da Justiça brasileira. Longamente examinado por dois psiquiatras do Estado, Chrysóstomo é considerado uma pessoa afável e sem anomalia psíquica, mas apresentaria "transtornos de personalidade": enquanto homossexual, sofre de parafilia — atividade sexual repetida com parceiro não concordante ou impróprio. Ainda segundo o laudo, "a partir do vício do álcool e de desvios sexuais" presentes em Chrysóstomo, ele provavelmente teria tomado a menina "como uma espécie de símbolo para atividades torpes e contrárias à moral e aos costumes".[47] Após passar oito meses na cadeia, sem culpa formada, Chrysóstomo é finalmente julgado e condenado a 2 anos e 8 meses de prisão (por atentado violento ao pudor), mais 2 meses e 20 dias (por maus tratos a menor) e 1 ano de medida de segurança em prisão (por periculosidade social). A soma final da sentença superava em alguns meses a pena mínima, dando a impressão de visar deliberadamente impedir que Chrysóstomo obtivesse um eventual indulto ou gozasse de liberdade condicional. Tal hipótese não é absurda, diante das irregularidades do julgamento. Basta dizer que o juiz emitiu a sentença condenatória baseando-se no testemunho de uma vizinha que apresentara a denúncia inicial contra Chrysóstomo; mas não levou em consideração que, chamada a reiterar sua acusação meses depois, essa mesma testemunha desculpou-se, chorando, e abraçou Chrysóstomo em público, alegando que o denunciara por pressão de outras vizinhas, interessadas em expulsá-lo do prédio.

Fui ao Rio de Janeiro, visitar Chrysóstomo. Na qualidade de jornalista, ele estava cumprindo pena numa prisão especial no interior de um quartel da polícia militar, onde tinha algumas regalias como poder cozinhar na cela (pois a comida servida no local era intragável) e atender a eventuais telefonemas — apesar de ser obrigado a conviver com os policiais do Esquadrão da Morte que também estavam presos ali. Encontrei um Chrysóstomo muito envelhecido, sobretudo porque perdera vários dentes em conseqüência de

uma infecção na boca — por questões burocráticas da prisão, vinha tendo dificuldade em ir a um dentista. Ele me levou à sua cela, que compartilhava com mais três homens. Para se chegar até sua cama, era preciso caminhar sobre pedaços de tábuas dispostos no chão, que se encontrava alagado por causa da chuva que, em alguns trechos, caía do teto. O local parecia uma favela, com roupas estendidas num varal, beliches e alguns móveis velhos.

Desse local, Chrysóstomo foi inexplicavelmente desviado para uma prisão infecta, sem que sequer seus advogados conhecessem seu paradeiro; ficou numa cela de 50 metros^2, em meio a 62 outros presos que chapinhavam na água que vazava da latrina e do esgoto. Acabou sendo transferido mais uma vez, agora para uma penitenciária. Julgado em segunda instância, no dia 17 de março de 1983, foi considerado inocente, sob alegação de que o julgamento anterior baseara-se não em provas mas em conjecturas. Após um ano e nove meses de prisão, Chrysóstomo foi libertado.

* * *

Comparando-se os casos de Febrônio e Chrysóstomo, impõem-se algumas conclusões um pouco assustadoras, a meu ver. Nos dois casos, a lei puniu sem que existisse suficiente subsídio ou explicitação legal para tanto. Febrônio viveu, na prática, em estado de *prisão perpétua* — punição inexistente no Código Penal brasileiro. Chrysóstomo, por sua vez, sofreu prisão sem julgamento, graças à decretação de *prisão preventiva* — instrumento judicial altamente contestado na própria área jurídica e, em todo caso, utilizado apenas em casos considerados de extrema periculosidade, fato aliás reconhecido pelo próprio juiz que a decretou; muito querida pela polícia no Brasil, a prisão preventiva é, por isso mesmo, caracterizada como um método de seqüestro policial. De Febrônio a Chrysóstomo pode-se notar uma evolução no controle dos cidadãos, por parte do aparato jurídico-psiquiátrico. Com Febrônio, consolidava-se a produção da homossexualidade *enquanto doença*, em continuação a um processo iniciado no século XIX; a vitória da *inimputabilidade* do chamado doente mental agravou sensivelmente essa tendência, a nível penal. Se nas mãos do juiz o condenado

cumpria uma sentença delimitada que possibilitava inclusive obtenção de liberdade condicional ou redução da pena, nas mãos do psiquiatra o "louco moral" não tem sequer uma sentença que estabeleça prazos ou limites e contra a qual se possa recorrer; sua liberdade depende direta e exclusivamente da opinião onipotente do médico, que pode obrigá-lo a continuar o "tratamento" pelo resto da vida — como no caso de Febrônio, que estava cumprindo quase o dobro da pena-limite de 30 anos de reclusão por crime. Além do mais, a imposição da idéia de doença estendeu-se ao público, sobretudo por intermédio da imprensa, que explorou fartamente todas as nuances do caso e agraciou Febrônio com qualificativos como "louco furioso", "negro delirante", dono de uma "imaginação desregrada", ignorante e sem cultura. Apareceu até uma canção de carnaval que fez furor na década de 20:

Eu fui ao mato, crioula
buscar cipó, crioula,
eu vi um bicho, crioula,
d'um olho só!
Não era bicho,
não era nada.
Era o Febrônio
de calças largas...

Para o memorialista Pedro Nava, o "olho só" seria uma clara referência ao ânus; e as "calças largas" fariam referência à última moda entre os almofadinhas e, por extensão, entre as bichas da época.[48] O resultado mais concreto é que o nome de Febrônio se adjetivou, em termos de opinião pública: na gíria carioca da década de 30, "febrônio" passou a ser empregado como sinônimo de "viado". Ou seja, a psiquiatria conseguiu transformar o caso de um só indivíduo em "princípio universal"[49], atingindo diretamente a consciência dos coadjuvantes anônimos, de maneira tão eficaz a ponto de modificar a própria linguagem. Enquanto isso, o psiquiatra que definiu e reiterou por várias vezes a "loucura moral" de Febrônio foi contemplado com a direção do Manicômio Judiciário e conquistou tal prestígio em sua área que acabou dando seu nome a esse estabelecimento, hoje chamado Manicômio Judiciário Heitor Carrilho.

Com Chrysóstomo, o mecanismo de controle faz um importante e orwelliano avanço, ao conseguir não apenas consenso e conluio do aparelho jurídico-psiquiátrico-policial mas também a conivência de setores da chamada opinião pública. Talvez com a aceleração dos mecanismos de permissividade e graças à generalização da violência urbana, o sistema repressivo tende a receber a colaboração de setores cada vez maiores daquela população mais ameaçada em seus valores e privilégios. Na verdade, a presença determinante dos vizinhos na deflagração e encaminhamento de uma punição ao "criminoso" Chrysóstomo evidencia, a meu ver, um crescente processo de *fascistização* da classe média. Ao invés dos *empresários morais* (criadores de regras de conduta) especializados e estrategicamente colocados, temos agora uma multiplicação e infiltração de empresários morais anônimos, que procedem enquanto verdadeiro desdobramento do poder central. Como no aterrador filme de Don Siegel *The body snatchers* (que no Brasil recebeu o significativo título de *Vampiros das almas*), o controle passa a vir das consciências individuais, e seu agente já não é mais detectável: está dentro do *seu* vizinho, talvez dentro de *você mesmo*.

Mas o elemento mais especialmente aterrador no caso Chrysóstomo é que sua perseguição realizou-se com a colaboração e beneplácito de representantes do progressismo oficial brasileiro. Assim, foi uma mulher reconhecidamente ligada ao Partido Comunista e com pretensões feministas quem orquestrou os acusadores de Chrysóstomo, sob o pretexto de que era preciso defender sua filha daquele monstro estuprador.[50] Coincidentemente ou não, alguns articuladores secundários também estavam ligados ao PC, dentro da imprensa ou fora dela. Reduto de esquerdistas de vários tons, a (nada paradoxalmente) conservadora revista *Veja* alardeou argumentos sensacionalistas contra Chrysóstomo que, segundo ela, promovia orgias sexuais em sua casa e, em grave estado de alcoolização, chegara a ficar "48 horas seguidas num bar do centro da cidade, sentado sobre suas fezes e urina".[51] Na *Folha de São Paulo*, jornal tido como um dos mais liberais do país, uma feminista recusava-se a dar matéria sobre Chrysóstomo, confidenciando que "ele tinha culpa no cartório". Também o Sindicato dos Jornalistas do Rio de Janeiro hesitou muito até fornecer à Justiça um atestado de

que Chrysóstomo era jornalista há mais de 20 anos. Fato ainda mais chocante: numa evidência de baixíssimo nível de consciência e auto-estima, o Movimento homossexual brasileiro em quase sua totalidade ignorou deliberadamente o caso Chrysóstomo, durante todo o período que o episódio durou, por estar de relações cortadas com o jornal *Lampião*, ao qual Chrysóstomo se mantinha ligado; somente alguns meses antes do desenlace do caso é que parcelas do movimento liberacionista guei decidiram criar uma espécie de Comitê pela Libertação de Chrysóstomo, com o apoio de entidades ligadas à defesa dos direitos humanos no Brasil. Ainda assim, constitui um documento aterrador a longa carta-arrazoado que um destacado ativista guei do Rio de Janeiro — inimigo declarado de Chrysóstomo — enviou a cada um dos grupos organizados do país e a inúmeros ativistas homossexuais independentes, argumentando que o Movimento homossexual perderia sua credibilidade perante a opinião pública se se posicionasse a favor de Chrysóstomo, mesmo porque não era sua homossexualidade que estava em julgamento mas os maus-tratos que ele infligira a uma menor; e, tomando o papel de juiz, o missivista apresentava uma longa lista de provas condenatórias.

Tais fatos fazem pensar na mera ostentação de modernidade a que, muito freqüentemente, se reduz o progressismo brasileiro, camuflando valores tradicionais nunca extirpados. Além de revelar rixas tipicamente provincianas, o ataque contra Chrysóstomo respaldava-se em motivações ideológicas conservadoras como a excelência da família e a inocência das crianças, em defesa das quais se aglomeram credos de cores políticas até opostas. Pedófilos e demais desviantes constituem, evidentemente, objetivos adequados para esses novos campeões da normalidade. Convém não esquecer também que uma bicha que adota uma criança pode significar uma ameaça à hegemonia exercida pelo casal heterossexual e pela família nuclear, que ainda detêm, em nossas sociedades, o monopólio das crianças. Por fim, não me parece absurda a idéia de que a crucifixação de Chrysóstomo significaria, mediante intrincados mecanismos de culpa, uma tentativa de exorcizar as fantasias de estupro e pedofilia, cuja prática os acusadores proibiam a si mesmos. Através de um bode-expiatório, os bem-pensantes teriam então sua

culpa aliviada. E poderiam, temporariamente, dormir em paz.

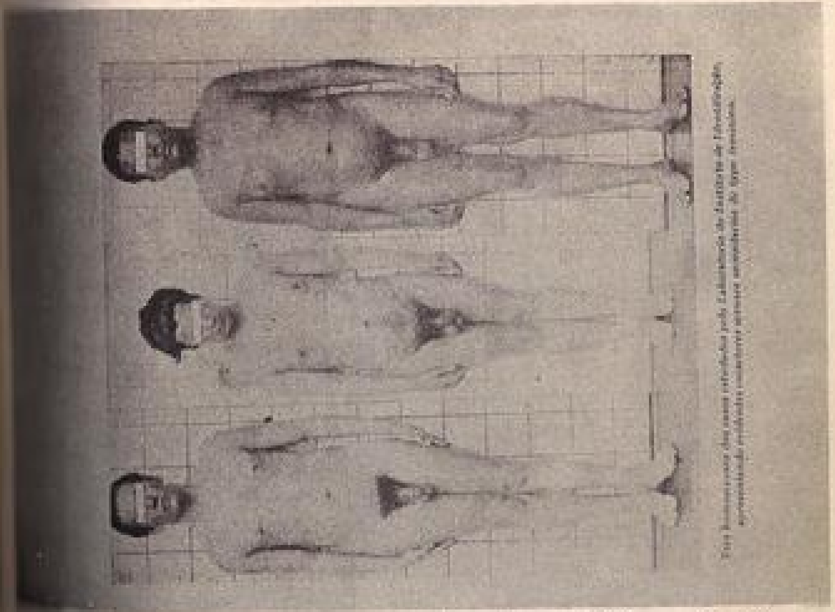
---

1. *Livro de Bolso da Medicina Natural*, de Márcio Bontempo, Ed. Ground Informação Ltda., Rio de Janeiro, 1979, pág. 121.
2. *Nossos índios, nossos mortos*, de Edilson Martins, Codecri, Rio de Janeiro, 1978, págs. 44 e 46.
3. *Códigos Penais do Brasil*, de José Henrique Pierangelli, Editora Jalovi, Bauru (SP), 1980, pág. 26.
4. José Henrique Pierangelli, *op. cit.*, pág. 40.
5. *apud* Boletim do GGB n.º 3, pág. 8 (mimeo.).
6. José Henrique Pierangelli, *op. cit.*, pág. 259.
7. José Henrique Pierangelli, *op. cit.*, pág. 299.
8. José Henrique Pierangelli, *op. cit.*, pág. 375.
9. José Henrique Pierangelli, *op. cit.*, pág. 489.
10. "Generalidades acerca da educação física dos meninos", de Joaquim Pedro de Mello, Fac. de Medicina do Rio de Janeiro, 1846, *apud Ordem Médica e Norma Familiar*, de Jurandir Freire Costa, Ed. Graal, Rio de Janeiro, 2.ª edição, 1983, pág. 70.
11. *apud* Jurandir Freire Costa, *op. cit.*, págs. 243/44.
12. *apud* Jurandir Freire Costa, *op. cit.*, pág. 245.
13. "Homossexualismo e endocrinologia", de Leonídio Ribeiro, in *Revista Brasileira* n.º 9, Rio de Janeiro, julho/agosto 1938, pág. 155.
14. José Henrique Pierangelli, *op. cit.*, pág. 168.
15. *Attentados ao pudor*, de Francisco José Viveiros de Castro, Livraria Editora Freitas Bastos, Rio de Janeiro, 2.ª edição, 1932, pág. 220.
16. "Homossexualismo e endocrinologia", de Leonídio Ribeiro, in *Arquivos de Medicina Legal e Identificação*, n.º 14, Rio de Janeiro, 1937, pág. 167.
17. "Etiologia e tratamento da homossexualidade", de Leonídio Ribeiro, in *Arquivos de Medicina Legal e Identificação*, n.º 15, Rio de Janeiro, 1938, pág. 60.
18. Viveiros de Castro, *op. cit.*, pág. 220.
19. Viveiros de Castro, *op. cit.*, págs. 228/9.
20. Viveiros de Castro, *op. cit.*, pág. 199.
21. Viveiros de Castro, *op. cit.*, pág. 205.
22. "Considerações gerais sobre o homossexualismo", de Aldo Sinisgalli, in *Arquivos de Polícia e Identificação*, Vol. II, n.º 1, São Paulo, 1938/39, pág. 298.
23. Aldo Sinisgalli, *op. cit.*, pág. 299.
24. *A arte e a neurose de João do Rio*, de Inaldo de Lira Neves Manta, Livraria Francisco Alves Ed., Rio de Janeiro, 1977, 5.ª edição, pág. 148.
25. *As perversões sexuais em medicina legal*, de Viriato Fernandes Nunes, Faculdade de Medicina, These Inaugural, São Paulo, 1928, pág. 32.
26. Aldo Sinisgalli, *op. cit.*, pág. 292.

27. Leonídio Ribeiro, in *Revista Brasileira, op. cit.*, pág. 163.
28. Aldo Sinisgalli, *op. cit.*, pág. 295.
29. Aldo Sinisgalli, *op. cit.*, pág. 283.
30. Viriato Fernandes Nunes, *op. cit.*, pág. 35.
31. "Observações sobre os hábitos, costumes e condições de vida dos homossexuais (pederastas passivos) de São Paulo", de Aldo Sinisgalli, in *Arquivos de Polícia e Identificação*, vol. II, n.º 1, São Paulo, 1938/39, pág. 304.
32. Aldo Sinisgalli, "Considerações...", *op. cit.*, pág. 300.
33. Aldo Sinisgalli, "Considerações...", *op. cit.*, pág. 302.
34. Aldo Sinisgalli, "Considerações...", *op. cit.*, pág. 303.
35. *apud* Leonídio Ribeiro, in *Revista Brasileira*, op. cit., págs. 165/6.
36. *Etc..., etc... (Um livro 100% brasileiro)*, de Blaise Cendrars, Editora Perspectiva, São Paulo, 1976, pág. 166.
37. Blaise Cendrars, *op. cit.*, págs. 174 e 175.
38. *apud Caminhos cruzados*, de Peter Fry e outros, Ed. Brasiliense, São Paulo, 1983, pág. 74.
39. *apud* Peter Fry, *op. cit.*, pág. 76.
40. *apud O círio perfeito*, de Pedro Nava, Ed. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1983, pág. 364/6.
41. *apud* Peter Fry, *op. cit.*, pág. 77.
42. *apud* Peter Fry, *op. cit.*, pág. 77.
43. "Chrysóstomo: qual o crime?", de Aguinaldo Silva, in *Careta*, 4 de agosto de 1981, São Paulo, pág. 56.
44. *Caso Chrysóstomo: o julgamento de um preconceito*, de Antônio Chrysóstomo, Editora Codecri, Rio de Janeiro, 1983, pág. 29.
45. Antônio Chrysóstomo, *op. cit.*, pág. 30.
46. *Processo Judiciário n.º 21.491*, 10.ª Vara Criminal, Rio de Janeiro, 1980/2, pág. 155.
47. Antônio Chrysóstomo, *op. cit.*, pág. 51/2.
48. Pedro Nava, *op. cit.*, pág. 368/9.
49. Peter Fry, *op. cit.*, pág. 80.
50. Aguinaldo Silva, *op. cit.*, pág. 58.
51. "Maus tratos", in *Veja*, 19 de agosto de 1981, São Paulo, pág. 32.

Na década de 30, um grupo de médicos fazia experiências com animais t
dos artificialmente hermafroditas...

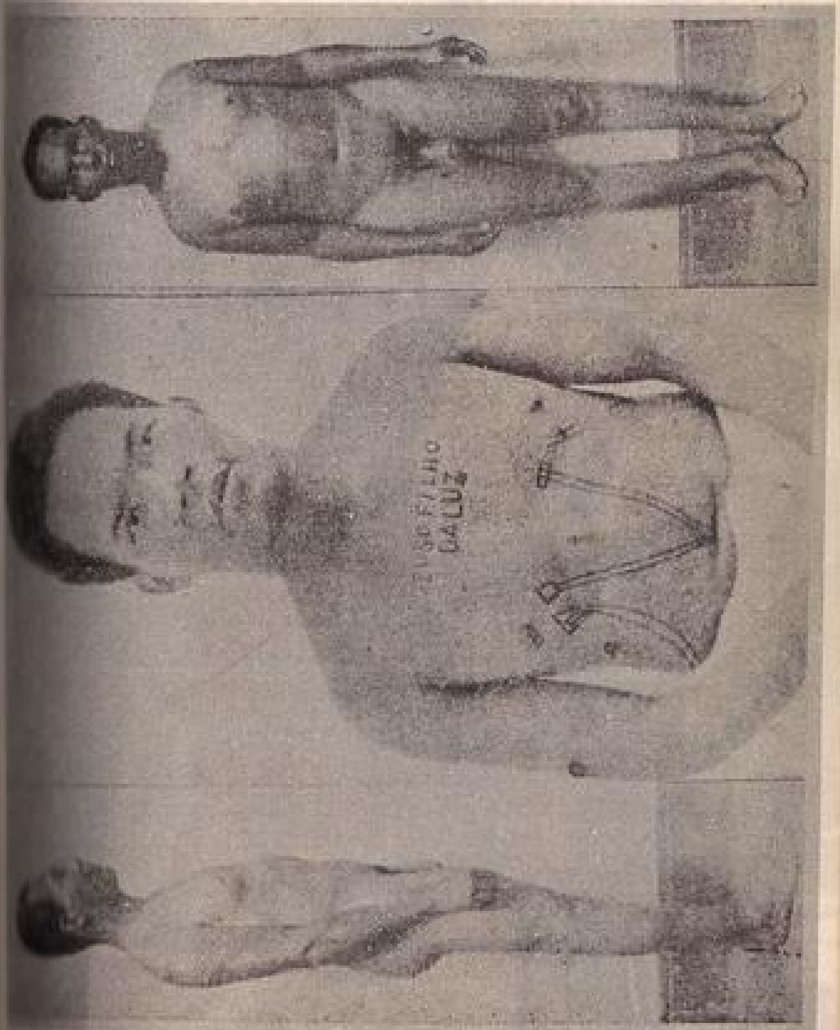
para tentar corrigir, em laboratório, o "desvio" homossexual humano. (*fotos originais da revista Archivos de Medicina Legal e Identificação.*)

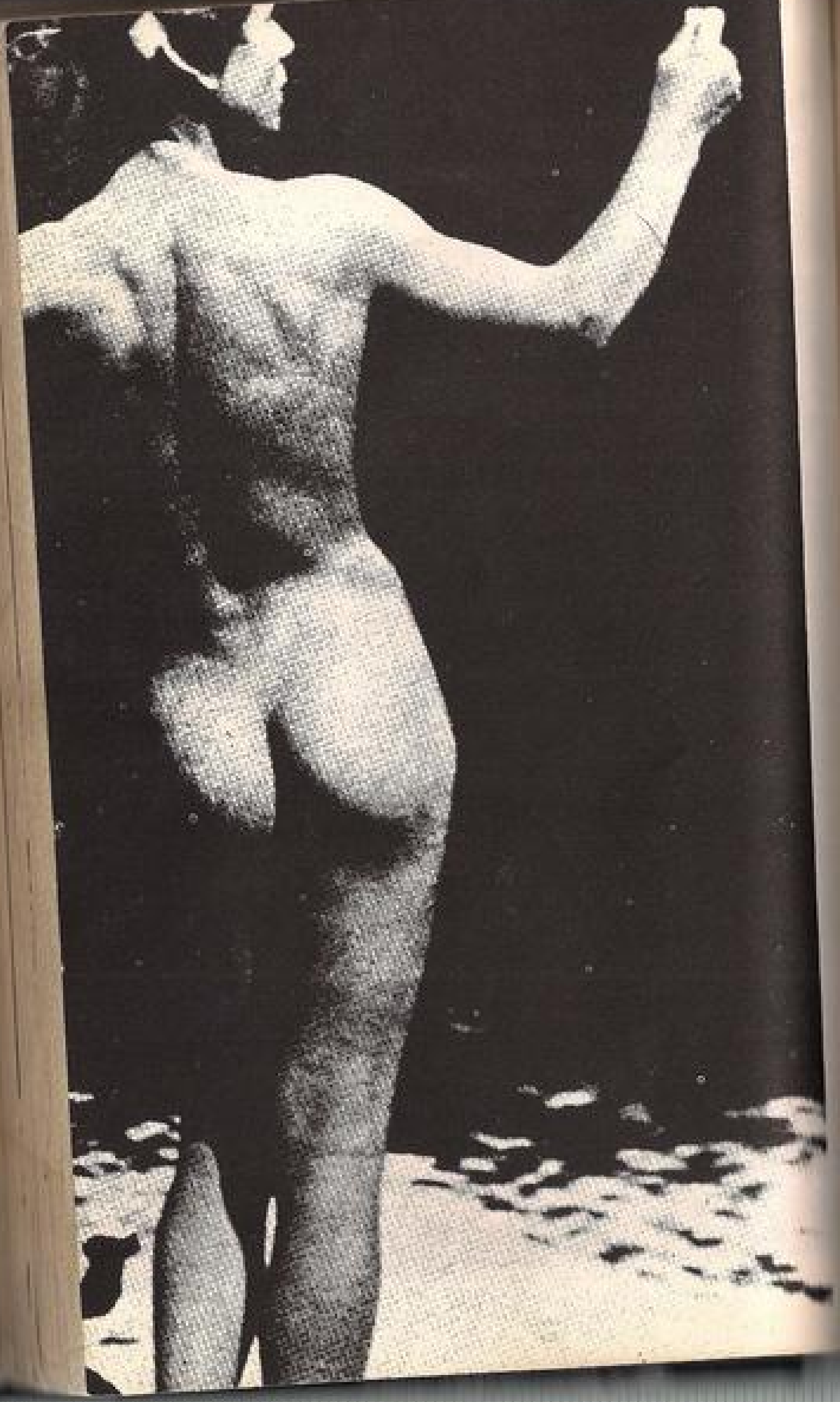


"Eu sou o Zazá das noites quentes ou frias desta Paulicéia querida!" Os (então denominados) pederastas Zazá (à esquerda) e Tabu...

...mas também Gilda de Abreu e Severa foram estudados clinicamente po[r] alunos do Instituto de Criminologia de São Paulo, na década de 30. (*fotos pu[-] blicadas nos Arquivos de Identificação e Polícia*)

Febrônio Índio do Brasil: segundo endocrinologistas da década de 30, mais um exemplo de "desvio moral" provocado por mau-funcionamento glandular. (*fotos originais da revista Archivos de Medicina Legal e Identificação*)





CAPÍTULO 4

A arte de ser ambígua

"Não vim para esclarecer nada.
O que eu puder confundir, eu confundo."

Ney Matogrosso (1983)

Reminiscências da cena travestida

Ao contrário dos dias de hoje, em que a profissão de ator/atriz chega a gozar de grande prestígio mesmo quando está associada à marginalidade, no Brasil do século XVIII, o teatro "arrastava-se sob o signo da infâmia", no dizer do teatrólogo Valdemar de Oliveira. Os portugueses manifestavam grande desprezo aos comediantes, cuja profissão consideravam a mais vergonhosa possível. A tal ponto que chegavam a negar aos atores a sepultura religiosa, permitida até mesmo aos salteadores e facínoras. No reinado de Dona Maria I, o intendente de polícia Pina Manique apresentou à rainha um relatório onde comunicava que os cômicos e empresários eram gente "de ordinário a mais ínfima". A partir daí, foi promulgado, em 1780, um decreto proibindo a presença de mulheres no palco, para evitar abusos dessa gentalha contra elas. Além disso, o decreto proibia também que as mulheres entrassem nos bastidores, camarins e salas de espetáculos; e, para evitar outras circunstâncias que favorecessem a licenciosidade, proibiu-se ainda o uso de cortinas nos camarotes.[1] A eficácia do decreto é comprovada pela ausência de atrizes no grupo teatral português de Antonio José de Paula, que visitou o Brasil no fim do século XVIII. No entanto, é bem provável que essa proibição seguisse determinada tradição. Já desde os autos catequéticos dos jesuítas no Brasil, os raros papéis femininos eram interpretados por homens, como a personagem de uma velha em *Na festa de São Lourenço*, do padre José de Anchieta, representada pelos índios ainda no século XVI. Sabe-se também que a *Ratio Studiorum* — livro de regras promulgado pela Companhia de Jesus em 1599 — proibia papéis femininos nos tea-

tros dos seus colégios, com exceção dos personagens da Santa Virgem. A justificativa era evitar que a mocidade de então se distraísse ou mergulhasse nas paixões.[2]

É preciso admitir, no entanto, que a ausência feminina em palcos brasileiros do período colonial não se deve pura e simplesmente à proibição de Dona Maria I. Apesar do referido decreto ter sido revogado só em 1800, nesse mesmo período há notícias de elencos organizados — no Rio de Janeiro, São Paulo e Porto Alegre — que excepcionalmente incluíam mulheres. Sabe-se que, num elenco criado no Rio de Janeiro por ordem do próprio vice-rei, entre 1779 e 1790, havia várias atrizes, entre elas Joaquina da Lapa (vulgo Lapinha) e Maria Jacinta (vulgo Marucas) — e pelos apelidos pode-se imaginar não apenas sua popularidade como certa afinidade com a vulgaridade. Também no final do século XVIII, a Casa de Ópera de Porto Alegre contratou por um ano a "cômica representante" Maria Benedita de Queiroz Montenegro, com atividade regular que incluía apresentação de duas óperas novas e dois entremezes (pequenas farsas representadas e cantadas) a cada mês. Nesses casos, sempre se enfatizava que as atrizes eram gente de bem. Tudo leva a crer que, geralmente relegadas à reclusão do lar, as mulheres do período colonial poderiam, *ipso facto*, gozar de má fama ao se exporem à curiosidade pública, do alto de um palco. Não surpreende, por isso mesmo, que até princípios do século XX a saúde pública exigia atestados médicos das atrizes, para comprovar que não portavam doenças venéreas. Em todo caso, histórias escandalosas cercavam as atrizes francesas que chegaram ao Brasil para trabalhar em operetas, a partir de 1860, nos teatros das grandes cidades — especialmente do Rio de Janeiro, com seu famoso Alcazar Lyrique, teatro tão grande que ocupava três edifícios. Consta que muitas dessas atrizes destroçaram lares e fortunas, ao conquistar os corações de políticos e ricaços brasileiros. A mais famosa de todas, conhecida como Mademoiselle Aimée, deixou o Brasil com uma considerável fortuna em jóias recebidas de seus amantes e admiradores. Conta-se que, ao passar diante da praia do Botafogo, no Rio, o navio que a levava de volta à Europa foi saudado com foguetes e rojões, por famílias aliviadas com sua partida.[3]

Uma das maiores evidências de má fama e, freqüentemente, baixa qualidade do teatro colonial era o fato de os conjuntos teatrais regulares terem sido constituídos — segundo testemunho de viajantes estrangeiros do século XVIII em diante — predominantemente por negros e mulatos. Como os brancos sobretudo das classes dominantes desprezavam o teatro e os atores, nada mais natural que essa profissão acabasse sendo preenchida por negros e mulatos (escravos ou libertos), cuja condição socialmente degradada casava-se à perfeição com a desclassificada arte cênica — mesmo porque esses párias de então nada tinham a perder, em termos de prestígio social. Assim o mais antigo conjunto teatral de que se tem notícia no Brasil era composto por mulatos liderados pelo Padre Ventura, junto à Casa de Ópera do Rio de Janeiro, em 1748. Em 1767, o navegador francês Bougainville reportava ter assistido, nessa mesma Casa de Ópera, à representação de obras de Metastásio, por um elenco de mulatos. Ainda no Rio, em 1780, há informações de outra companhia permanente cujos integrantes eram provavelmente todos negros ou mulatos, atuando como cantores, dançarinos e cômicos, também na Casa de Ópera. Na cidade de Cuiabá, em 1790, tem-se notícia da apresentação da comédia *Tamerlão na Pérsia*, com elenco composto exclusivamente por negros, que "apresentaram-se bem asseados e as damas (travestis) de roupas inteiras", segundo cronista da época — além de terem cantado "muitos recitados, árias e duetos que aprenderam com muito trabalho".[4] Em 1818, na Bahia, o viajante alemão Von Martius reportava a existência quase exclusiva de atores negros no elenco do Teatro São João, onde os brancos trabalhavam "só raramente, em papéis de personagens estrangeiras".[5] Em São Paulo, o mesmo Von Martius assistiu à ópera francesa *Le Deserteur*, representada em português por atores exclusivamente negros. Ainda na cidade de São Paulo, em 1819, o viajante Saint-Hilaire assistiu a um espetáculo teatral onde os atores eram quase todos mulatos (que pareciam "fantoches movidos por um fio") e as atrizes, mulheres públicas ("cujo talento corria parelho com sua moralidade", segundo ele). Visitando um teatro da então famosa Vila Rica, em Minas Gerais, Saint-Hilaire conta um fato curiosíssimo: a maioria dos atores em função eram mulatos que tomavam o cuidado de

cobrir o rosto e braços com uma camada de tinta branca e vermelha — "mas as mãos traem a cor que a natureza lhes deu".[6] Apesar de Vila Rica ser então conhecida como celeiro dos melhores atores do país, notáveis pela excelente dicção e pelo talento enquanto declamadores, Saint-Hilaire conta que os intérpretes gesticulavam como se movidos por molas, sem que sua voz fosse perfeitamente audível, de tão alto que o "ponto" falava. A má qualidade dos espetáculos teatrais é confirmada pelo poeta mineiro Tomás Antonio Gonzaga, que viveu nesse período; num dos seus poemas, ele diz: "Ordena-se também que nos teatros/ Os três mais belos dramas se entropiem/ Repetidos por bocas de mulatos". Com a vinda de D. João VI de Lisboa, no início do século XIX, os atores negros começaram a ganhar apenas papéis secundários, já que os personagens principais passaram a ser interpretados por membros das companhias estrangeiras de canto e dança, trazidas com relativa freqüência para a Corte, no Rio de Janeiro. Mas, graças ao movimento cultural nacionalista-xenofóbico que se seguiu à renúncia de D. Pedro I, em 1831, os atores estrangeiros foram afastados dos palcos, dando lugar novamente a atores mulatos brasileiros, o mesmo ocorrendo com os músicos das orquestras locais. Tratava-se então, mais do que nunca, de trabalhos improvisados, visando apressadas substituições, de modo que o nível das interpretações parece ter baixado sensivelmente. Em 1844, por exemplo, Carlos Humberto Lavollé assistiu às óperas encenadas no Teatro São Pedro de Alcântara, no Rio de Janeiro, e conta que os coros se compunham de mulatos que funcionavam pessimamente, enquanto dois pretinhos barrigudos faziam o papel dos filhos de Norma, na ópera de Rossini.

Há outros claros indícios da má-fama do teatro antigo. No período inicial da colonização, as representações teatrais geralmente ocorriam em praça pública ou no átrio das igrejas, consistindo em pantomimas e danças lascivas; eram as chamadas Festas dos Loucos — no decorrer das quais a população perdia as estribeiras. De nada adiantava a advertência episcopal para que se fizesse "um bom sermão", antes de iniciada a cena. Para conter abusos, os missionários jesuítas escreviam peças sacras, às vezes até na língua indígena tupi, e as representavam nas igrejas, com a finalidade tam-

bém de catequizar os índios. Malgrado tais esforços, o teatro continuou tendo a função primordial de divertir o público, com resultados certamente opostos à edificação cristã pretendida pela hierarquia eclesiástica. O viajante francês La Barbinnais conta ter assistido, em 1716, no Convento do Desterro (Bahia), a uma representação teatral em que, diante de uma platéia aristocrática, as próprias freiras reclusas entravam em cena. Certamente assustado com semelhantes fatos que acentuavam as características perversas do teatro, o Bispo de Olinda publicou pastoral, em 1726, proibindo representações teatrais nos templos de sua diocese; não satisfeito, em 1734, proibiu *toda* espécie de espetáculo teatral em *qualquer* parte do território sob sua jurisdição.

Também da parte da Coroa Portuguesa houve esforços para imprimir um caráter educativo ao teatro. Assim, em 1771, o Marquês de Pombal, então ministro de D. José I, recomendava que se criassem, em território brasileiro, teatros públicos "bem regulados, visto serem a escola onde os povos aprendem as máximas sãs da política, da moral, do amor da pátria e da fidelidade com que devem servir aos soberanos".[7] Mas parece que tais propósitos não tiveram resultados práticos. Por exemplo, na Casa da Ópera do Recife, construída em 1772 como parte desse esforço educador, consta que era grande a promiscuidade entre freqüentadores dos espetáculos e prostitutas, sem falar das brigas e algazarras tanto nos intervalos quanto durante as representações.[8] Nem a vinda da família real portuguesa para o Brasil, em 1808, parece ter melhorado a situação. Com a criação de teatros novos e mais modernos, tornou-se moda as melhores famílias desfilarem suas roupas luxuosas, por ocasião dos espetáculos teatrais; enquanto alguns poucos iam assistir às peças, a maioria comparecia exclusivamente para admirar os demais presentes. Em 1812, buscando pôr fim à "escandalosa relaxação e aos inconvenientes que resultavam de semelhante abuso", as autoridades do Recife proibiram a entrada de homens nas varandas das senhoras e instalaram "sentinelas" na platéia da Casa de Ópera, além de nomearem um inspetor especialmente para tomar conta do local.[9] Mesmo assim, por volta de 1824, o público do Recife viu-se arrebatado pela presença de uma tal Joaninha Castiga que, acompanhada de seu marido, dançava e cantava duetos e

lundus extremamente lascivos, com umbigadas, remelexos e palavras dúbias. A coisa chegou a tal ponto que, em 1830, um jornal local reclamava contra a imoralidade das peças que o público aplaudia pedindo bis: "A mor parte dos pais de família sezuda e honrada não ousam levar a semelhante casa suas senhoras e filhas. Qual o homem de bem que poderá sofrer de sangue frio que a sua família seja espectadora das obscenidades e torpezas que ali se dizem?".[10] Nesse mesmo ano, o imperador Pedro I estabelece a censura, em âmbito nacional, para "prevenir e evitar que o teatro degenere de seus louváveis fins, pela introdução de doutrinas, umas apostas aos bons costumes e à moral pública, outras tendentes a inflamar as paixões exaltadas e destruir de qualquer maneira o sistema constitucional".[11] Ainda assim, as coisas parecem não ter mudado muito, se considerarmos o testemunho do engenheiro francês Louis Léger Vauthier, que em 1841 saiu escandalizado com a grosseria dos diálogos e situações de um espetáculo teatral na Casa da Ópera do Recife, onde uma velha atriz levantava a saia para o público, enquanto o personagem do Juiz ameaçava tirar as calças e uma moça, "com o feitio de virago, andando a passos largos, gesticulando e falando aos gritos, parecia, mesmo quando em repouso, prestes a atacar o interlocutor a pontapés".[12] Outro viajante francês, Saint-Hilaire, conta como, no princípio do século XIX, foi convidado a um espetáculo de bonecos em Barbacena no interior do Estado de Minas Gerais; o grupo apresentava cenas bíblicas, mas o local era, segundo ele, freqüentado por "mulheres de má vida", dando a impressão de ser, na realidade, um lugar de tolerância.

Mas, mesmo quando se buscava combater o clima provinciano do teatro, ainda assim a promiscuidade mantinha-se presente. Os espetáculos freqüentados pelo imperador, na corte do Rio de Janeiro, pretendiam imitar o clima cultural europeu, imprimindo um tom de *finesse* aos acontecimentos teatrais. No entanto, mesmo que houvesse na platéia um gradil dourado separando os dois sexos, os cavalheiros davam pouca importância à peça, preferindo visitar os camarotes das damas. Se, por um lado, a sociedade distinta do Rio de Janeiro considerava verdadeira falta contra o decoro prestar atenção ao palco, viajantes estrangeiros reportaram,

por outro lado, que boa parte das mulheres presentes à assistência eram prostitutas — no que pode haver certa dose de exagero. Em todo caso, isso significa que nem na Corte os espetáculos teatrais perdiam seu caráter de mundanidade obscena.

Em última análise, os teatros no Brasil antigo caracterizavam-se como ambientes masculinos de tamanha má-fama que os espetáculos chegaram a ser proibidos para estrangeiros, como ocorreu no final do século XVIII, no Rio de Janeiro, pelo então vice-rei, Marquês do Lavradio, preocupado com a repercussão que isso poderia ter no Exterior. Nesse clima tão voltado para a lascívia, pode-se imaginar como a ausência de mulheres no palco criava circunstâncias inesperadas e estranhas, num país distante de tudo, onde as leis só eram levadas a sério quando assim o conviesse. Um escritor inglês anônimo assim descrevia um espetáculo no importante Teatro da Rua dos Condes, no Rio de Janeiro, em 1787: "Aqui vê-se uma alentada pastora de cândidas vestes originais, ostentando macia barba azulada e proeminentes clavículas, empunhar um ramalhete com uma mão capaz talvez de derrubar Golias. Um rancho de leiteiras segue-lhe as enormes passadas, levantando a cada movimento as saias acima das cabeças. Estiramentos, saltos e olhadelas assim, nunca eu tinha visto nem espero tornar a ver".[14] Em antigas crônicas sobre temporada teatral ocorrida no ano de 1790, em Cuiabá (provavelmente a terceira cidade brasileira de então, com 30.000 habitantes, só menor que o Rio de Janeiro — 100.000 habitantes — e Salvador, com 70.000), era absoluta a ausência de atrizes; os personagens femininos das várias obras apresentadas durante um mês de festividade foram interpretados por homens que, considerando a estabilidade dos elencos mesmo em se tratando de amadores, pareciam ter se especializado em papéis de mulher. Só nessa temporada, um certo Silvério José da Silva fez seis papéis importantes, representando a mitológica heroína portuguesa Inês de Castro, além de uma certa princesa chamada Fênix; um cronista da época considerou-o, aliás, como "sendo singular" no papel de outra personagem feminina, uma certa Branca, na comédia *Conde Alarcos*. Outros que faziam papéis de princesas e rainhas foram Joaquim de Mello Vasconcelos, Manuel de Souza Brandão e Manoel de Barros, en-

quanto um certo Xisto Paes especializava-se em papéis de criada, dama anônima, graciosa e cigana. Nessa mesma temporada em Cuiabá, houve até uma ópera, *Ésio em Roma*, preparada por um alfaiate e interpretada apenas por mulatos, sendo o papel feminino principal — Honória — interpretado por Joaquim José dos Santos Nery, "músico de profissão, de voz e estilo" — voz essa cujo timbre seria, certamente, de soprano.[15] É preciso, porém, não confundi-lo com os refinados "castrati" italianos que viviam em Portugal e foram trazidos na comitiva do rei D. João VI — em sua fuga para o Brasil, em 1808 — para cantarem na Capela Real. Desses, os mais conhecidos foram Tomassini, Bartolozzi e Fasciotti, que atuaram também em espetáculos teatrais, no Rio de Janeiro.

O fenômeno do travestismo em teatro não ocorria apenas nos grandes centros urbanos. Em Porto Alegre, por volta de 1830, existiu uma certa Sociedade do Teatrinho que mantinha em seu elenco alguns rapazes especializados em papéis femininos. Na mesma cidade, ainda por essa época, os cronistas mencionaram um certo Pedro Nolasco Pereira da Cunha, que era "inexcedível nos papéis femininos". Até mesmo no longínquo Estado do Maranhão (norte do Brasil), conhecem-se programas de representações teatrais de meados do século XIX onde os homens faziam todos os papéis femininos — como um certo Augusto Lucci, que interpretava o personagem Dorotéia, filha de um juiz, na ópera-crônica *A Vendedora de Perus*, apresentada em 1854 — e eu não pude constatar se "peru" teria então o duplo sentido que tem hoje. Desse gosto não escaparam nem certas personalidades locais. Assim, na Bahia dessa mesma época, José Maria da Silva Paranhos, que viria a se tornar Visconde do Rio Branco, emérito personagem da história brasileira, "muito se salientou, fazendo em travesti os papéis de dama-galã, no conjunto *Regeneração Dramática*, fundado em 1854".[16] Ainda que atualmente possa nos parecer esdrúxulo, até a família real mantinha boas relações com o travestismo local. Ao passar pelo Rio de Janeiro em 1846, a vienense Ida Pfeifer compareceu ao quartel militar da Rua dos Barbonos, para participar das comemorações do batizado da princeza Isabel, filha do imperador Pedro II. Aí, ela assistiu então a números

de dança executadas por exímias dançarinas "que outra coisa não eram senão os próprios soldados".[17]

Ainda que restrita — até onde se sabe — ao ambiente teatral, a prática do travestismo ocorria num contexto nada inocente, que com certeza lhe adicionava conotações não exclusivamente profissionais. Vale lembrar que, já na primeira metade do século XIX, era comum e escandalosa, numa cidade como o Rio de Janeiro, a prática homossexual — sobretudo dentro do baixo comércio, onde imperavam os imigrantes portugueses, que muitas vezes mantinham casos de amor com seus empregados caixeiros. Em 1885, ficou famosa a trágica história de amor de um português de nome Cândido, viúvo de 26 anos; por pretender casar-se com uma senhorita com quem vinha namorando, ele foi assassinado a golpes de martelo por seu empregado e amante Alberico, brasileiro de 22 anos (com quem vivia); Alberico foi condenado a 30 anos de prisão, depois de um rumoroso processo.[18] O sociólogo e historiador Gilberto Freyre conta, inclusive, que o cônsul de Portugal, Barão de Moreira, andava tão preocupado em erradicar a prostituição masculina no setor lusitano do Rio de Janeiro que promoveu, em 1846, a importação de uma leva de prostitutas lusitanas dos Açores, logo sucedidas pelas polacas e francesas.[19] Já no começo do século XX, o higienista Pires de Almeida afirmava que "a prostituição masculina diminuiu sensivelmente, tendo por causa única o vertiginoso desenvolvimento da prostituição feminina".[20]

Portanto, é lícito supor relações mais ou menos subterrâneas entre essas duas práticas — travestismo e homossexualismo — que tinham em comum o fato de andarem contra a corrente, num ambiente quase exclusivamente masculino, como o teatro de então. Mas, assim como a vivência homossexual no Brasil não estancou por causa da institucionalização da prostituição feminina, também o travestismo masculino não morreu com a incrementação da presença de mulheres nos palcos, conforme os costumes foram se liberalizando. Assim, no Recife, em 1922, durante as comemorações do Primeiro Centenário do Brasil, consta que foi encenada a comédia *A sogra*, de Aloísio de Azevedo, onde os dois personagens femininos foram interpretados por rapazes, estudantes de direito.[21] Aliás, o famoso folclorista Luís da

Câmara Cascudo mostra como o travestismo tem atravessado os tempos na tradicional dança popular nordestina do *bumba-meu-boi*, onde só participam homens, que se fantasiam para interpretar os papéis de dama. Cascudo atribui tal fato "aos velhos preceitos proibitórios da coroa portuguesa" a qual, segundo ele, excluía as mulheres não só do palco como também das festas públicas.[22]

Na vida brasileira, parece que essa modalidade de travestismo teatralizado evoluiu por duas vertentes diversas. Uma — meramente lúdica — floresceu, de modo esfusiante, no carnaval (como se verá no último capítulo deste livro), com centenas de pais-de-família (ou não) vestidos com as roupas de suas esposas (ou irmãs ou mães ou amigas), durante três dias ao ano. A outra vertente voltou-se para um objetivo mais profissional, com o surgimento, nos palcos, do ator-transformista que vive profissionalmente da imitação das mulheres e, com freqüência, é travesti também na vida quotidiana. O importante jornal *O Estado de São Paulo* noticiava, em 1921, no palco do Cine São Paulo, um espetáculo de Darwin, famoso "imitador do *belo sexo*", como se dizia. Em 1922, o ator Ramos, outro "imitador do belo sexo", apresentava-se no Teatro Apolo; em 1924, ainda há notícias de seu sucesso nos palcos de São Paulo. Em 1926, o mesmo jornal anunciava *O olho da providência* (e que olho seria esse que a tudo provê?), espetáculo interpretado por um travesti, provavelmente o ator Palmeirim, no Teatro Boa Vista. Curiosamente, até o nascente e — sob tantos pontos de vista — ainda tímido cinema brasileiro absorveu essa forma de travestismo organizado, que era o transformismo. Em 1923, foi realizado no Rio de Janeiro e lançado em todo o país o filme *Augusto Annibal quer casar*, de Luiz de Barros, com o cômico Augusto Aníbal fazendo o papel de um "rapaz de coração ardente", ansioso por se casar; cansadas de serem assediadas por ele, algumas mulheres resolvem dar uma lição em Aníbal; vão à casa do ator-transformista Darwin — que se dispõe a se fazer passar por uma linda moça — e escrevem a Aníbal, pedindo que compareça imediatamente, para se casar. Augusto Aníbal acode ao endereço combinado e lá encontra Darwin vestido de mulher, além de um falso padre, prontos para a cerimônia de casamento, que se realiza

a seguir. Durante a lua-de-mel, no entanto, Darwin começa a falar e andar como um homem comum; Aníbal entra em pânico diante do equívoco e foge em camisa e ceroulas, "pelas ruas da cidade, pelo cais e até pelo mar, dentro de um aeroplano no qual se refugiou, resolvido a ir procurar noiva. . . no céu".[23]

No quotidiano, certamente houve muita gente que não teve pânico nem fugiu. Sintoma disso é que o travestismo proliferou tanto que passou do palco para as ruas e, num movimento inverso, procurou se legitimar, buscando função nos espetáculos transformistas, de volta aos palcos. No último capítulo, estarei me referindo mais especificamente à sobrevivência dos travestis fora dos palcos. Por ora, basta dizer que travestis-atores puderam encontrar espaço profissional mais amplo nas revistas-musicais que, a partir de meados do século XIX, invadiram os palcos brasileiros e aí proliferaram. Oriundo da França, mas devidamente digerido e transformado no Brasil, esse gênero abrasileirou-se, passando em *revista* os acontecimentos, idéias e costumes da época, tudo de forma cômica. Através das revistas, lançavam-se músicas de carnaval e novas beldades, que se tornavam padrões de beleza nacional. O público acorria para ver nos palcos as mais belas vedetes do país, que se exibiam em roupas sumárias, dançando em meio a cenários luxuosos que incluíam fontes luminosas — tudo ao som de grandes orquestras. Até mesmo autores famosos tinham se especializado em escrever revistas — Artur Azevedo e Gastão Tojeiro, por exemplo. Com o tempo, porém, seu luxo e qualidade baixaram muito, e o que era cômico tornou-se simplesmente obsceno, indo evoluir, já em meados do século XX, para o chamado teatro de rebolado, onde piadas pornográficas se misturavam com virulentas críticas políticas. Assim, o teatro de rebolado tinha tudo para absorver o travesti — como fez. Recentemente, já em absoluta decadência graças à concorrência da televisão e filmes pornô, o teatro de rebolado teve seu sucedâneo natural no show de travestis, que veio se impondo no teatro brasileiro. A consagração ocorreu em 1980 quando Rogéria — provavelmente o mais famoso travesti brasileiro da atualidade — ganhou o Troféu Mambembe, outorgado pelo Instituto Nacional de Artes Cênicas

(INACEN), como Revelação de Atriz (no Rio de Janeiro), por seu trabalho na peça *O desembestado*, de Ariovaldo Matos.

Atualmente, mesmo enfrentando o desemprego, o baixo nível dos espetáculos e os salários de fome, os travestis contam com um espaço mínimo, enquanto atores. O travesti Nádia Kendall, (em homenagem à norte-americana Kay Kendall) por exemplo, orgulha-se de estar registrado como ator-transformista tanto no Ministério do Trabalho como no Sindicato dos Artistas; aliás, Nádia (que em 1979 tinha 44 anos) trabalha há mais de 20 anos em shows de travesti, a partir da famosa revista *Les Girls*, que na década de 60 ficou em cartaz por um ano, no Rio de Janeiro. Além de espetáculos mais comuns em pequenos teatros de *bas-fond*, hoje já existem nas grandes cidades elencos regulares de travestis também em certas boates gueis. Em 1980, das seis revistas em cartaz, no Rio de Janeiro, quatro eram shows de travestis. É verdade que, além de improvisada, a estrutura de um show é praticamente a mesma de todos os anteriores, dentro de um esquema de pobreza de recursos onde o travesti se desdobra em cômico, bailarino e cantor. Talvez essa maleabilidade, que barateia os custos de produção, é que permite a existência e persistência de alguém como Brigitte Blair, empresária especializada em shows de travestis, mantendo uma média de trinta empregados nos dois teatros que lhe pertencem, no Rio de Janeiro. Há até shows de travestis que obtiveram grande sucesso, como *Mimosas até certo ponto*, que ficou três anos em cartaz. O público que os freqüenta oscila entre homens solitários e casais de meia idade, geralmente pobres, que se comprazem em rir dos palavrões e piadas pesadas. Quanto aos shows luxuosos, eles se concentram no Rio de Janeiro, onde alguns empresários tentam receitas de sucesso, apresentando o travesti como peça fundamental de consumo. *Gay Fantasy*, *Rio Gay*, *Travesti S.A.* são shows que já possuem um texto escrito especialmente, trilha sonora requintada, danças cuidadas e guarda-roupas verdadeiramente deslumbrantes, empregando requisitados profissionais (como a diretora Bibi Ferreira e o cenógrafo Joãozinho Trinta, responsável pelo sucesso de mais de uma escola-de-samba no Rio de Janeiro). Geralmente, os textos não ultrapassam a frivolidade do travesti-estereótipo, pro-

curando criar sempre situações exóticas, a partir desse curioso estilo de vida assentado na ambigüidade andrógina que fascina as pessoas desde as mais remotas eras. Assim, por exemplo, aproveitando-se do sucesso de filmes como o americano *Victor ou Vitória?*, o show *Travesti S.A.* invertia o sentido da ambigüidade, colocando em cena os travestis vestidos com casacas e gravatinhas-borboleta, a dar depoimentos sobre sua "masculinidade" agora exposta. Se não sobra muita imaginação a esses espetáculos — que vivem do brilho mais convencional — parece que a fórmula de sucesso deu certo: *Gay Fantasy*, o primeiro da série, ficou mais de um ano em cartaz, percorrendo todo o país. Talvez em conseqüência dessa recente notoriedade de alguns, o travesti-ator acabou mergulhando, vez por outra, em produções mais intelectualizadas. Assim, Andrea de Maio — travesti milionário que afirma orgulhosamente ter milhares de dólares em silicone aplicado em seu quadril de 114 cms. — acabou interpretando o papel de um travesti no bem-sucedido musical do famoso e politizado compositor-teatrólogo Chico Buarque, *A ópera do malandro*, inspirada na *Ópera dos três vinténs*. Acentuando a conotação *bas-fond* do original, a puta Jenny, de Brecht, tornou-se o travesti Geni. Na montagem carioca, o personagem do travesti foi entregue a um ator de carreira. Na montagem de São Paulo, foi justamente Andrea de Maio quem interpretou o travesti Geni. Isso parece, no mínimo, ter aumentado sua notoriedade. Hoje, Andrea vangloria-se de receber recadinhos de muitíssimos homens; tem três carros e um apartamento com piscina, além de ser sócia numa boate. Jurando que não mostra a nenhum amante o seu pênis ("a única falha da minha autenticidade"), Andrea manifesta no entanto um certo sentido crítico quando afirma: "A sociedade que me aponta na rua de dia, deita-se na cama comigo à noite".[24]

Essas histórias de amor maldito

As primeiras referências homossexuais que se conhecem na literatura brasileira vêm do grande poeta erótico-satírico Gregório de Matos, que viveu no século XVII, na Bahia, e foi chamado de "Boca do Inferno", em razão de sua viru-

lência. Famoso por perseguir sexualmente freiras e negras, Gregório de Matos tornou-se inimigo do então governador geral do Brasil e dedicou-lhe alguns versos de incomparável ironia barroca. Depois de chamá-lo de sodomita, fanchono, "merda dos fidalgos" e "vaca sempiterna", Gregório acusa-o de ter o cu "açoitado por nefando"; e, aí notando vergões, faz referências a um presumível amante do Governador, e pergunta: "Serão chupões/ que o bruxo do Ferreira/ lhe daria?". Depois, num sarcasmo eivado de duplo sentido e preciosamente expresso, ele o chama de "cabra dos colchões/ que estoqueando-lhe os lombos,/ sois fisgador de lombrigas/ nas alagoas do olho" — "olho" referindo-se ao cu, assim como "lombriga" significaria "pinto" e "estoquear os lombos" seria uma referência à penetração anal.

Já o caso do poeta romântico Álvares de Azevedo é o oposto, por ter ele criado uma obra ao mesmo tempo cheia de orgias plagiadas de Lord Byron e de circunlóquios pudibundos bem ao estilo do romantismo brasileiro. Manuel Antonio Álvares de Azevedo, que nasceu em 1831 e morreu antes de completar 21 anos, viveu aquilo que Mário de Andrade chamou eufemisticamente de "medo do amor entendido como realização sexual". Provavelmente menos por voyeurismo do que por envolvimento pessoal com o tema, Mário (de quem falarei logo adiante) chega a dizer que, se analisada nos pormenores, a obra de Álvares de Azevedo poderia "nos levar a suposições psicopatológicas"[25] — e com isso certamente quer se referir à homossexualidade implícita do jovem poeta. Na verdade, a vida de Álvares revela aspectos curiosos. Manifestava um amor obsessivo pela mãe e, em menor escala, pela irmã. Em suas obras, sempre que menciona o amor às mulheres, usa expressões de amor filial — mesmo quando se refere às amantes que, como se supõe, nunca teve; genericamente trata-as com um respeito quase cômico; em suas cartas a amigos, refere-se à mulher como uma santa, a quem se adora "mas não se ama". No entanto, o tema da libertinagem com as mulheres é central em sua obra, que acaba sendo, segundo o mesmo Mário, "uma falsificação de teatro", pois suas referências são claramente postiças e superficiais. Num soneto sobre sua amante, é curiosamente ele e não ela que desmaia de amor, treme, sua e tem os lábios secos, feito uma virgenzinha. Se Mário de

Andrade tivesse ido um pouco mais além em sua análise, poderia ter concluído que o descaso sexual de Álvares pelas mulheres — aliado ao seu gosto feminino que prenunciava nele uma deliciosa mariquinha — complementava-se soberbamente com certos fatos quase míticos da vida do jovem poeta romântico, criado e educado por mulheres da família. Seu amor e identificação com a irmã mais velha, Maria Luiza, ou talvez um ciúme de origem complicada, levaram-no certa vez a comparecer a um baile de carnaval, aos 19 anos, vestido com as roupas dessa irmã; mais ainda: apresentou-se ao cônsul francês a quem Maria Luiza estava prometida; conta-se que o consul se interessou pela "moça" mascarada e levou-a para jantar a sós, quando então Manuel Antonio se identificou. Baseado nesse fato, o escritor brasileiro contemporâneo Rubem Fonseca escreveu um brilhante conto onde Álvares, recém-chegado da festa, está diante do espelho, tirando as roupas femininas, o colar, brincos e peruca, enquanto narra sua aventura à irmã. Para salvá-lo de "inferências injuriosas", os biógrafos atribuem o episódio à veia satírica do jovem poeta. Não é isso, em todo caso, o que pensava Mário de Andrade, que associa tal fato ao desprezo de Álvares pelas moças que conhecia; mesmo porque, se ele as chamava de burras, feias, deselegantes e peçonhentas, costumava fazer, em suas cartas, detalhados relatórios descritivos de seus vestidos de baile, notando até mesmo o tecido com que eram confeccionados. Além da extensa correspondência com a mãe, Álvares tem cartas escritas para o amigo Luís Antonio da Silva Nunes, que fora seu colega de estudos antes de se mudar para o Rio Grande do Sul. Tais cartas revelam um tom de ardente amor: "E bem longos três meses têm ainda que correr até que esta saudade se cale", escreve ele a Luís. "É bem doce o pensamento de ter-se um amigo, ainda que ausente: é bem doce, mas duma tristeza despedaçadora".[26] Ou então confessa-se impaciente: "Não irás pois a São Paulo comigo. Era-me o consolo viver lá contigo". E acrescenta, magoado: "Luís, há aí não sei quê no meu coração que me diz que talvez tudo esteja findo entre nós. (...) Minha amizade, Luís, talvez tenha de viver de novo daquele meu passado de saudades". E, num gélido pressentimento de sua morte próxima, diz: "Se algum dia eu morrer moço ainda, na minha febre de

ambiciosas esperanças, há em algumas de minhas cartas a ti uma história inteira de dois anos, uma lenda, dolorosa sim mas verdadeira, como uma autópsia de sofrimentos". E reclama: "Luís, é uma sina minha que eu amasse muito e que ninguém me amasse". Comenta, muito literariamente, o amor das mulheres, e acrescenta: "São *sonhos* — sonhos... Luís". Então, despede-se: "Assim como eu te amo, ama-me. Não esqueças entre as campinas do Rio Grande (...) do teu amigo".[27] Dois anos depois, ele morreu, quase repentinamente; na parede do quarto de estudante, deixou escrita, premonitoriamente, a data de sua morte, cujas causas aliás nunca ficaram claras; talvez tuberculose, talvez um tumor. Muitos afirmam que se deixou morrer de tristeza — na mesma cama da mãe. Apesar de afirmar que Álvares nunca teve uma aventura sentimental com mulheres, o estudioso de literatura Brito Broca procura relativizar sua relação com Luís aludindo às grandes "amizades espirituais", que eram comuns entre os românticos — e cita os casos de Goethe e Schiller, Byron e Hoog.[28] Mas lembro que, em se tratando de Álvares de Azevedo, certos autores acreditam que ele desejou e conseguiu a própria morte, por puro desencanto. Não teria isso a ver justamente com amores carnais mal-disfarçados em *amizades espirituais*?

Mas o grande mito da literatura brasileira relacionada com a homossexualidade fica por conta do romance *Bom-Crioulo*, de Adolfo Caminha, publicado em 1895, e onde aparece também, pela primeira vez na literatura brasileira, um protagonista negro. Correspondendo a um período de codificação da marginalidade social por parte da medicina, surgem na literatura naturalista (tão obediente aos ditames científicos) os primeiros personagens claramente caracterizados dentro de uma relação homossexual. Segundo Winston Leyland, editor de *Bom-Crioulo* nos Estados Unidos, trata-se do primeiro romance, em todo mundo, a abordar o amor homossexual com coragem e audácia. Para Edward Lacey, seu tradutor americano, "junto com o *Frankenstein*, de Mary Shelley, e *As afinidades eletivas*, de Goethe, trata-se aqui de uma das obras mais peculiares na ficção do século XIX".[29] Caminha foi guarda-marinha e nessa condição viajou pelas Antilhas e Estados Unidos. De volta ao Brasil, protagonizou um sério escândalo, ao se tornar amante da esposa de um

oficial do exército. Publicou *Bom-Crioulo* um ano antes de morrer de súbita tuberculose. Grande admirador do naturalismo de Émile Zola, Caminha narra aí a história de amor entre um grumete branco, o adolescente Aleixo, e o marinheiro negro Amaro, também chamado de Bom-Crioulo. Estruturado com rigor e escrito com elegância, o livro vai até o fundo na dissecação dessa paixão, inclusive com descrições detalhadas de atos sexuais entre os dois rapazes. E capta bem o clima da relação passional, desde o momento em que o negro recebe 150 chibatadas por ter defendido seu amante numa briga, até o violento final em que, ao ser abandonado pelo efebo Aleixo, Bom-Crioulo enlouquece de ciúme e o assassina. O resultado é quase uma ópera Carmen às avessas, inclusive com todos os empolamentos melodramáticos; talvez por isso mesmo tenha permanecido não só legível mas encantadoramente moderno, quase um século depois. A literatura brasileira raramente produziu uma obra tão corajosamente direta sobre amores proibidos. Num Brasil provinciano, recém-entrado na República, Caminha trata o amor homossexual como um dado específico e irrefutável, chegando a mostrar até mesmo uma legítima ternura entre dois homens do povo. É verdade que ele tem comentários freqüentemente estereotipados, que refletem os preconceitos científicos de sua época, sobretudo ao chamar os dois amantes de "seres doentios". Assim, o negro submete o loiro como faria com uma mulher ("só faltam nele os peitos"); e, sem dúvida, a homossexualidade do Bom-Crioulo é um componente selvagem de sua negritude — "negro é raça do diabo, que não sabe perdoar, não sabe esquecer".[30] Entretanto, ali onde a ficção se deixa expandir, Caminha fica quilômetros à frente do seu tempo. Foi, aliás, violentamente criticado como imoral. Defendeu-se, dizendo que a arte não é imoral e que tudo o que escrevera eram episódios acontecidos e testemunhados enquanto trabalhava na marinha. Cita inclusive livros anteriores a ele, que no Brasil e em Portugal trataram do mesmo tema — p. ex., o desconhecidíssimo brasileiro *Um homem gasto* de Ferreira Leal. Diz também recusar-se a escrever as cenas de alcova e bordel que os críticos cultuam.[31] Durante várias décadas, esse livro ficou proibido em bibliotecas escolares e públicas. Conta-se que, durante a ditadura de Getúlio Vargas e seu fascistóide Esta-

do Novo (1937), a Marinha chegou a pedir a interdição do romance. Tornado obra rara, só recentemente *Bom-Crioulo* mereceu novas edições. Sua surpreendente atualidade fica evidenciada na reiterada marginalização de que é vítima. Assim, quando de uma reedição do livro em 1983, um famoso crítico literário do *Jornal da Tarde* (São Paulo), teve sua resenha sobre *Bom-Crioulo* inteiramente vetada pelos editores, sob pretexto de que o tema desagradava os donos do referido diário.

Essa mesma maldição, aliás, pesa sobre a obra do carioca João do Rio que forma, com Mário de Andrade e Olavo Bilac, a tríade de ilustres escritores do começo do século XX com fama de homossexuais. Olavo Bilac é não só cultuado nas escolas e lido por todas as crianças brasileiras, como também o mais acadêmico e oficial dos poetas brasileiros, tendo inclusive composto a letra do Hino da Bandeira; em sua época, dele dizia-se, maldosamente e não tão em sigilo, que era "o maior pederasta do país".[32] Quanto a Mário de Andrade, um dos papas da moderna literatura brasileira, dele se conhecem alguns lindos poemas cantando suavemente soldados e adolescentes, além de um ou outro conto de clima homoerótico; é dele também uma lindíssima crônica de 1931, que começa assim: "É por causa do meu engraxate que ando agora em plena desolação. Meu engraxate me deixou". Protagonista de recente reboliço na imprensa, quando vieram à tona referências mais explícitas à sua vida homossexual, Mário (falecido em 1945) já foi chamado de "o nosso Miss São Paulo traduzido em masculino", por Oswald de Andrade[33], seu antigo companheiro de vanguarda. Enquanto não são publicados seus escritos íntimos — o que, por cláusula testamentária, só ocorrerá em 1995 — correm insistentes boatos, a boca pequena. Inquirido sobre música, por um amigo, Mário teria respondido: "Para mim, não existe música mais bonita do que o ruído do cinto de um fuzileiro naval batendo na cadeira de um quarto de hotel da praça Mauá".[34] Muito discreto sobre sua vida íntima, esse incorrigível solteirão reclamava, em carta a um amigo, alguns anos antes de morrer: "Ando bebendo muito para esquecer, que mal? Não sei. Não sei o que é que eu tenho ou que não tenho. É um grande mal vagarento, um grande desgosto es-

curo. . ." [35]. Seria, acaso, a mesma síndrome de Álvares de Azevedo?

Quanto a João do Rio, trata-se de um curiosíssimo (e esquecido) escritor que morreu em 1921, aos 40 anos de idade. Jornalista famoso, membro da Academia Brasileira de Letras e fundador da Sociedade Brasileira de Autores Teatrais, João do Rio provocou escândalos em vida. Chamaram-no de "Oscar Wilde tupiniquim", pelo seu culto ao esteticismo decadista e à vida social — mas também por sua conhecidíssima homossexualidade (vide análise do Dr. Neves-Manta, no capítulo anterior). Com edições esgotadas há muito tempo, seus contos e romances cultivam a ambigüidade e o paradoxo. Dândi tropical, ele tinha nostalgia do Paraíso Europeu; por isso, à semelhança de Álvares de Azevedo, comportava-se como um exilado em seu próprio país — o que se refletia enormemente em seu estilo "desfocado". Essa sensação de estar fora do lugar era evidentemente acentuada por sua vivência homossexual. Além de tudo, gostava de visitar os *bas-fonds* e morros cariocas, fascinado pelos "vícios inomináveis da ralé", que alimentavam nele um outro tipo de nostalgia: a da pureza primitiva, onde pecar é divertido. A partir daí, João do Rio criou um mundo povoado de foliões devassos e cruéis, Condes e Barões excêntricos, atrizes cinicamente em busca de sucesso, lado a lado com homens ambíguos que requebram os quadris, putas histéricas, anarquistas, ciganos debochados, chineses fumadores de ópio, ladrões promíscuos. Mas, com João do Rio, entra em cena sobretudo uma questão de estilo. O real é por ele captado numa linguagem sinuosa, distorcida, defasada; e vertido ficcionalmente de forma labiríntica; o resultado é uma literatura em dissonância, a caminho do desvio. A sinuosidade de seu discurso revela-se na abundância de neologismos, na construção afetada das frases e na expressão sempre carnavalesca ou travestida em seu contrário. O decadentismo de João do Rio é o oposto da complacência, assim como sua aparente futilidade é provocadora, inventiva. Tudo isso, a meu ver, aproxima-o exemplarmente desse maneirismo contemporâneo que é o *camp*, tão fronteiriço a certa prática homossexual enquanto experiência no artifício e na máscara. Infelizmente, João do Rio nunca foi examinado sob essa ótica. Em seu filme *Tabu* (1982), Júlio Bressane — grande

cultor do cinema de poesia no Brasil — chegou a conectá-lo com o mago da antropofagia, Oswald de Andrade, e com o mago da irreverência, Lamartine Babo, numa deliciosa homenagem à perversão da linguagem.

Curiosamente, é também o cinema que tem procurado desvendar e tirar do olvido a obra de outro literato maneirista a seu modo: o misterioso Lúcio Cardoso — cujos personagens gostam de habitar a sombra, mas uma sombra teatralizada. Se Lúcio Cardoso (morto em 1968) oscilava entre o misticismo e a paganidade, seus personagens estão envoltos num clima de maldição mal explicada, difusa, inacabada. Seu estilo sem rigor adequa-se perfeitamente a essa metafísica melodramática, esse espiritualismo decadentista que percorre seus escritos. O resultado, também aqui, é uma espécie de maneirismo moderno, onde as sinuosidades e o falso são levados a sério. Por várias vezes o cinema brasileiro adaptou obras suas, em tentativas que quase nunca chegaram a verter em imagens a indefinível essência de Lúcio Cardoso, homossexual atormentado pelo fascínio-medo do proibido. O cineasta Paulo César Saraceni foi sem dúvida quem chegou mais perto; uma das maiores belezas do antigo Cinema Novo e de certo modo seu velado símbolo-sexual, Saraceni teve contato direto com Lúcio, correndo mesmo a lenda de que o escritor o teria descoberto como típico garotão de praia, no Rio de Janeiro. Fizeram juntos um dos mais instigantes, extraordinários e esquecidos filmes do Cinema Novo: *Porto das Caixas* (1963 — argumento de Lúcio e direção de Saraceni); uma mulher planeja matar o marido decadente e procura amantes que aceitem essa incumbência; no final, descobre que é mais forte que todos eles e acaba ela própria assassinando-o a machadadas; vai embora feliz, impune, liberada. Tudo num clima pastoso, de raro expressionismo tropical. Saraceni foi também quem filmou o mais admirável, retorcido e bem acabado romance de Lúcio: *Crônica da casa assassinada*. No filme (feito em 1971), a bicha Timóteo, esfusiantemente decadente, envelhece trancada num quarto onde sua aristocrática mas empobrecida família de fazendeiros procura esconder o rebento anormal. Timóteo, que se veste com as roupas da mãe falecida, sente frêmitos de liberação quando chega à fazenda sua nova cunhada, Nina — sutilíssimamente interpretada pela mais eletrizante atriz

cinematográfica brasileira, Norma Benguell. No final, com a morte inexplicada de Nina, Timóteo abandona seu refúgio-prisão e irrompe na sala do velório carregado como um príncipe e travestido como uma prima-dona da Belle Époque; diante do olhar atônito dos rigorosos fazendeiros presentes, ele se atira sobre o caixão da morta e declara seu amor pelo filho de Nina. Dramalhão que oscila entre a sordidez, o deboche e a fé mais absolutamente perdida, *A casa assassinada* é também uma obra sobre a confluência entre santidade/pecado, demônio/anjo, amor/morte. No filme, aliás, a inadequação e o desvio são incorporados ao seu próprio estilo, numa abordagem estética deliberadamente frouxa.

Na literatura brasileira contemporânea, há numerosas referências homossexuais esparsas, em muitos escritores. Jorge Amado, por exemplo, gosta de colocar bichas do povo, em seus romances — basta lembrar aquele *Capitães de Areia*, onde uma quadrilha de delinqüentes caracteriza-se por várias relações homossexuais. Aliás, com essas referências esparsas é que o escritor Gasparino Damata organizou, em 1967, uma curiosa antologia de textos literários de clima homoerótico[26], de autoria de importantes escritores brasileiros, entre os quais se incluem Machado de Assis (esteta de costumes severos, no final do século XIX) e o modernista Graciliano Ramos (de quem se conta que lavava as mãos após cumprimentar alguma bicha). Em 1969, o mesmo Gasparino Damata organizou outra antologia importante, desta vez só de poemas brasileiros inspirados ou relacionados com o amor homossexual[27], incluindo-se aí poetas importantes como Carlos Drummond de Andrade e Jorge de Lima. Não se pode esquecer, evidentemente, o deslumbrante monumento à ambigüidade que é o romance *Grande Sertão: Veredas*, de João Guimarães Rosa; aí, o jagunço Riobaldo ama secretamente seu jovem parceiro Diadorim, cuja revelação coincide com a morte: ao desnudar o cadáver de seu amado, Riobaldo depara-se com o corpo de uma mulher. Qual dos reflexos é o real? Ou estaria o real no interior dos espelhos? Trabalhando a linguagem como quem passeia na corda-bamba da invenção, Guimarães Rosa penetra brilhantemente o território da falsa identidade que, no espelho do outro, torna-se verdadeira, de modo que seus personagens são eles mesmos e suas máscaras. O dúbio casal Riobaldo e Diado-

rim emerge do periférico sertão mineiro para atingir diretamente o grande enigma ocidental e subverter poeticamente a questão do *ser ou não-ser*. Feminino e masculino, princípios secularmente em luta, encontram seu misterioso ponto de convergência nessa obra que, a meu ver, ilustra perfeitamente a vocação para a máscara manifestada em tantos aspectos da vida brasileira (ver, a propósito, o último capítulo do presente livro).

A partir de meados da década de 70, começou a surgir uma nova geração de escritores, que vertem mais desinibidamente, na ficção, suas vivências, afetos e angústias enquanto homossexuais. O escritor Aguinaldo Silva pode ser tido como precursor, ao publicar seu belo e incomum romance *Primeira carta aos andróginos* (1975), ao qual se seguiram — dentro de uma obra irregular — deliciosos relatos como aquele *O amor grego*, obra-prima maneirista onde — em cima do melodrama cafona que funde referências cristãs com mitos do submundo brasileiro — um travesti de zona e um marinheiro grego chamado Cristo se conhecem em plena Sexta-feira Santa, amam-se até à morte pelo fogo e sobem aos céus como dois anjos redimidos pela força da carne; me impressiona a rara radicalidade desse mergulho no imaginário bicha, aí apresentado como um pêndulo entre o sagrado e o cafajeste. Deve-se lembrar também um livro autobiográfico muito importante pela beleza, sinceridade e grande poesia na abordagem: *Passagem para o próximo sonho*. Aí, o autor Herbert Daniel relata sua participação na guerrilha brasileira e seus problemas enquanto homossexual que, depois de fugir do Brasil no recente período de ditadura, acaba se empregando como porteiro numa grande sauna guei de Paris.

Mais significativa ainda é a emergência, na atualidade, de poetas (homens e mulheres) envolvidos diretamente com a erótica homossexual — fato inédito no Brasil, onde os poetas só muito metafórica e vagamente ousaram abordar o tema. Agora já é possível ler versos categóricos como esses de Paulo Augusto: "ser bicha é um estado de espírito,/ de choque, de sítio/ de graça. É ter parte com o demônio,/ aprendiz de feiticeiro./ É estar entre, no meio, ser meta-de/ outros homens". Dentro de tal safra, Roberto Piva e Glauco Mattoso me parecem presenças verdadeiramente excepcio-

nais. Piva vem teimosamente fazendo sua solitária e personalíssima poesia desde a década de 60. Ligado aos poetas metafísicos (Blake), aos drogados (Baudelaire), aos beatniks (Ginsberg) e aos surrealistas em geral, ele quase não opõe limites entre sua vida e sua poesia. Por isso (e pelo seu cosmopolitismo), trata-se de um poeta incomum no Brasil. Além de densos e explosivos como granadas ("eu sou o jet-set do amor maldito"), seus versos parecem não ter precursores, de tão surpreendentes que são ("doce choque na porta de suas tripas/ o suor é amigo & concubina"). Juntando imagens opostas, em metáforas delirantes, nascem versos assim: "antes que a lua chegue/ morda meu coração na esquina/ & não me esqueça". Ou assim: "garoto-pombinha no balcão da lanchonete/ esperando o pernilongo da Morte". Em Piva, o amor é eternamente renovado, tanto quanto sua inspiração — "assim te quero: anjo ardente no abraço da Paisagem". Adorador de adolescentes, esse grande visionário do Brasil urbano lhes dedica poemas viscerais: "vou moer teu cérebro./ vou retalhar/ tuas coxas imberbes & brancas./ vou dilapidar a riqueza de tua/ adolescência. vou queimar teus/ olhos com ferro em brasa./ vou incinerar teu coração de carne &/ de tuas cinzas vou fabricar a/ substância enlouquecida das/ cartas de amor". Já Glauco Mattoso tem um *approach* anarco-dadaísta freqüentemente eivado de sugestões semióticas, cujas nuances de magistral ambivalência devem-se à inserção do elemento obsceno, com que também se vêem destruídas as tentações de estéril intelectualização univeritária tão típicas dos semióticos. Assim fala o desbocado Glauco: "quero a poesia muito mais lasciva,/ com chulé na língua, suor na saliva,/ porra no pigarro, mijo na gengiva,/ pinto em ponto morto, xota em carne viva". Empregando um sarcasmo demolidor que o reporta à tradição de um Gregório de Matos, ele costuma desdobrar-se em vários heterônimos, como Pedro o Podre, que adora *scatgames* — "si um poema me parece uma merda, eu o como. Isso é ser um poeta coprofágico". Glauco é também brutalmente irreverente e virulento ao criar textos apócrifos de personalidades tais como Pol Pot, Edith Piaf, Tennessee Williams, Shakespeare, João Paulo II, etc.; assim, coloca sarcasticamente esta frase na boca de Khomeini: "Se se comete sodomia com um boi, um carneiro ou um camelo, a

urina e os excrementos do animal passam a ser impuros". Mas a perversão e o desvio, que nele atingem explosivamente a linguagem, chegam também ao veículo, pois Glauco assume a marginalidade do seu fazer poético e simplesmente imprime folhas subversivas que manda pelo correio a seus leitores escolhidos. Seu trabalho me parece um sopro de radicalidade rara e necessária à poesia, que perde assim seus limites e estribeiras, contaminando tudo: "ó merda com teu mar de urina/ com teu céu de fedentina/ tu és meu continente terra fecunda onde germina/ minha independência minha indisciplina".

De como o ladrão boliviano invade o leito nupcial

Desconfio que a experiência homossexual imiscuiu-se muito mais visceralmente nos textos teatrais do que nas páginas literárias, em se tratando de Brasil. É possível dizer que essa eloqüência teve seus impulsos iniciais em 1866, no Rio Grande do Sul, com José Joaquim de Campos Leão — o famoso Qorpo Santo — que pretendeu revolucionar o sistema ortográfico da língua portuguesa e escreveu, em apenas quatro meses, quase 20 peças do mais autêntico teatro-do-absurdo *avant la lettre*. Com efeito, na peça *A separação dos dois esposos*, Qorpo Santo introduz, repentinamente como é de seu gosto, dois personagens masculinos talvez alegoricamente chamados Tatu e Tamanduá (animais exóticos), cujos patrões acabam de se matar para poderem ficar juntos. Os dois empregados comentam sua própria relação, chamando-se um ao outro de "queridinho". Tamanduá, recusando-se a amar apenas platonicamente o amigo, ataca Tatu e promete fazer todo o possível para satisfazer seus desejos carnais; Tatu o rechaça, protestando ser esse "o vício mais danoso que o homem pode praticar". Ao contrário do trágico casal *straight*, eles terminam engalfinhados, em clima de *vaudeville*, rasgando-se as roupas um ao outro, enquanto o radical Tamanduá exige, com toque de ironia, que se divorciem "carnalmente e espiritualmente", já que para ele trata-se de tudo ou nada. Resta lembrar que essas peças todas foram escritas num período de loucura do autor, que acabou passando boa parte de sua vida em manicômios.

Já no século XX, o modernista Oswald de Andrade pontilhava sua obra teatral e literária com situações e personagens homossexuais, impregnando-os de sentido crítico, onde chegavam a ser associados à decadência. Em sua peça *O rei da vela* (1933), ele ironiza o miserável capitalista brasileiro, cuja fortuna depende da "generosidade" dos ingleses e americanos, às custas da dívida externa do país. Há aí uma personagem chamada Heloísa de Lesbos, filha de um decadente barão-do-café, e seu irmão Totó Fruta-do-Conde, uma bicha sofredora mas perigosamente sedutora, que rouba amantes das mulheres. Totó, que rompeu com o amante Godofredo e passa o tempo a comer bombons, já entra em cena dizendo: "Eu sou uma fracassada" — frase que, dita no feminino, é até hoje um refrão usado com deboche, no gueto guei. Num clima de *vaudeville* obsceno e sarcástico, Totó começa a dar em cima de um magnata americano, cuja fortuna os burgueses e aristocratas locais disputam entre si. Alguém comenta que o americano gosta de mulheres másculas e remata assim: "Mister Jones é lésbico!". Ao que Joana, também conhecida como João dos Divãs, retruca que não, o americano gosta mesmo é do chofer! No final da peça, Abelardo I está à morte, ameaçado de ser substituído por Abelardo II, outro burguês arrivista, a quem chama de "homem recalcado do Brasil, produto do clima, da economia escrava e da moral desumana que faz milhões de onanistas desesperados e de pederastas...". E, antes de dar o último suspiro, ele chama Abelardo II, surpreendentemente, de "Febrônio dissimulado das ruas do Brasil!"[38]. Homem contraditório e paradoxal, Oswald de Andrade era um machão que celebrava o matriarcado, e um filho da cultura burguesa que queria destroçar a burguesia. Não é de surpreender, portanto, o deboche preconceituoso com que se refere aos homossexuais, nessa peça, lado a lado com o gesto de brandir a bichice como provocação à moral estreita do seu tempo. É preciso colocar tudo isso no contexto dos seus virulentos e inovadores romances, onde as pretensões estéticas (ou antiestéticas) do autor se juntam a um extraordinário humor e devastadora ironia contra a burguesia brasileira e os intelectuais colonizados. Assim, o próprio Oswald — que bebeu sua iconoclastia nas vanguardas francesas do começo do século XX — acaba sendo arrastado no turbilhão de seu próprio deboche, que não poupa ninguém, bem ao estilo dos dadaístas. No romance *Chão* (da fase ainda imatura), ele insere complacentemente personagens homossexuais (o Quindim e seu amante Cláudio Manoel, ou as mocinhas Pichorra e Xodó), para tentar explicá-los a partir de teorias psicanalíticas mal-digeridas. Já em romances da fase mais virulenta, Oswald nos brinda com deliciosas situações onde a pederastia funciona dentro de um clima de amoralismo e depravação corrosivos, como em *Serafim Ponte Grande* (1929), onde o personagem Serafim sente tesão por seu amigo Pinto Calçudo (nome que pode também dar a idéia de pênis devorador) e quer trepar com um garotão ("um Apolo") que se tornara seu vizinho de casa. Doutra vez, Serafim sonha que tinha mudado de sexo e era a noiva de Pinto Calçudo. Logo depois, no entanto, Pinto Calçudo solta um peido, "pelo que é posto imediatamente fora do romance." Obcecado como um Casanova tropical (ou Cascanova, como ele se chama), Serafim acaba enrabando sua respeitosa esposa, Dona Lalá. Em Nova York, ele conhece um pintor que admira os alemães pelos seus "dons polissexuais"; conversam sobre uranismo, até que Serafim lhe oferece suas "vias urinárias", num safado trocadilho com "uranismo" — gesto esse típico das molecagens do nosso primeiro e máximo modernista.

Já é diferente o caso de Coelho Neto, bem sucedido escritor acadêmico do começo de século, que escreveu a peça *O patinho torto ou Os mistérios do sexo* (1931). Com seu irrecuperável convencionalismo literário, Coelho Neto desperdiçou as possibilidades corrosivas de uma história deliciosa: uma mocinha, que está noiva mas adora jogar bola e fumar, descobre inesperadamente que é homem; para evitar escândalo, os familiares planejam promover o noivado da ex-noiva com a irmã do seu ex-noivo, dando lugar a situações hilariantes; num clima quase de *vaudeville*, nunca o jogo da ambigüidade se torna deflagrador e explosivo, já que o autor teme romper as convenções de sua época, tocando apenas superficialmente a questão da troca de papéis sexuais e da emancipação das mulheres, temas que lhe repugnam. É bem verdade que, exceto os atrevidos e isolados modernistas, o Brasil era, ainda na década de 30, uma pro-

víncia mergulhada no mais virginal pudor — que as classes dirigentes tão bem manipularam. Nesse período, aliás, é que floresceu a mais radical expressão do fascismo à brasileira, o movimento integralista, que chegou a produzir um teatro de cunho nacionalista-militante, onde se defendiam as tradições, a família e a religião. Assim, por exemplo, na peça *Morrer pela Pátria* (1936), o autor Carlos Cavaco ataca, de um só golpe, o homossexualismo e as tentativas de emancipação da mulher — e é preciso lembrar que, no Brasil, a luta pelo voto feminino ocorreu com bastante polêmica, desde o começo do século. Revoltado com os costumes modernos, o herói de Cavaco ataca o vício do fumo entre as mulheres, cujas mãos "foram feitas para o contato delicado e sutil das pétadas e arminhos" e não para "essa cousa anti-estética e malcheirosa que é o cigarro"; e, protestando que a beleza da mulher reside justamente na sua diferença básica com o homem, ele dá um belo exemplo de confusão entre sexo fisiológico e sua expressão social, ao comentar: "Se é desprezível o homem efeminado, que descamba para o ridículo sempre que imita ou tem maneiras femininas, imagine agora a mulher masculinizada, arrogante, competindo com o homem na conquista dos cargos e na supremacia dos vícios!".[39]

Mas nem só os integralistas, e não apenas a década de 30 manifestava tal repúdio ao "homem efeminado" ou "adamado". Na década de 60, é sabido que o Teatro de Arena, um dos mais importantes núcleos brasileiros de experimentação teatral dentro de uma ótica socialista, não aceitava em seu elenco atores abertamente homossexuais. Mais recentemente, já na década de 70, sabe-se também que o diretor produtor da famosa peça *Lição de Anatomia* (vários anos em cartaz) proibiu a contratação de atores homossexuais para compor seu elenco da peça. A justificativa era que, como todos os atores apresentavam-se nus em cena (tratava-se de uma peça "avançada"), os homossexuais poderiam criar problemas... Não sei que tipo de teste foi usado para detectar esse componente da vida particular dos atores; mas o certo é que o método não deve ter funcionado, pois eu soube dessa história justamente através de um dos atores de *Lição de anatomia*, que então participava do movimento ho-

mossexual em São Paulo. Nos dois casos citados, tratava-se de gente ligada aos setores pretensamente mais progressistas do Brasil. Basta dizer que o famoso "Teatro do Oprimido", nascido no Brasil e hoje sediado em Paris, é descendente direto do Arena, mesmo porque Augusto Boal foi o diretor do Arena e é também o mentor intelectual desse discutível grupo parisiense. Em se tratando de progressistas políticos, esses dados não se neutralizam por terem morrido no passado. Em literatura — e muito recentemente — eu próprio vivi na pele alguns exemplos do moralismo da esquerda no Brasil, em sua relação com a criação ficcional. Quando procurava publicar meu livro de contos, em 1976, encontrei um editor socialista que se propôs editar apenas meus contos por ele considerados políticos, enquanto os demais eram "decadentes" por tematizarem vivências homossexuais. Mais recentemente ainda, vi meu primeiro romance rejeitado por um (auto-denominado) progressista editor de São Paulo, que o considerou "uma obra-prima, um eventual *best-seller*, mas homossexual demais" (sic). Foi quando tomei conhecimento, pela primeira vez, da existência de uma tabela que mede os graus de homossexualidade, assim como um termômetro acusa a tolerabilidade da temperatura. Isso ocorreu em 1982.

A temática homossexual está presente, de maneira especialmente criativa e instigadora, na obra teatral de Nelson Rodrigues, com certeza o mais original dos modernos dramaturgos brasileiros, e um dos mais perseguidos pela Censura policial. Apresentando peças de grande impacto, a partir da década de 40, esse autor falecido em 1980 lembra em muito a postura de um Oswald de Andrade, frente à vivência homossexual. Oscilando entre "o tarado e o grande moralista" (na expressão de certo jornal), Nelson Rodrigues definia-se a si mesmo como um reacionário — mas provocava protestos dos setores mais conservadores. Conta-se que, durante a estréia de sua peça *Viúva porém honesta* na década de 50, um deputado puxou o revólver no meio da platéia e ameaçou atirar, caso a representação continuasse. Também os críticos costumavam malhá-lo, antes que Nelson se tornasse glória nacional. Em sua obra, é raro encontrar um personagem "normal e honesto". Aí, todos são tão desviados e neurotizados quanto os de Tennessee Williams, exceto que em Nel-

son sobra deboche e, conseqüentemente, auto-ironia — esse componente que, a meu ver, transfigura e remete para a poesia, seja ela de qual tonalidade for. Na verdade, o teatro de Nelson Rodrigues ostenta uma devastadora galeria de bandidos, mulheres histéricas e infiéis, maridos traídos, bichas escrotas ou martirizadas, ladrões, velhos pedófilos, pais incestuosos e culpabilizados, falsas virgens de 15 anos de idade, etc. No seu universo, pode-se encontrar um fiel retrato do imaginário urbano do Rio de Janeiro e, portanto, da pequena-burguesia mais cosmopolita do país. Pertence também ao mesmo universo da classe-média essa dúbia paranóia anti-homossexual que Nelson destila em sua obra. Assim, em *O Anti-Nelson Rodrigues*, uma de suas últimas peças, o jovem Osvaldinho é cruelmente acusado pela mãe de ter vários vícios, inclusive o de ser bicha; o rapaz reage: pode ser tudo, menos isso. "Bicha eu não sou", diz ele exageradamente indignado; "tenho tanto horror da nudez masculina que não gosto de ver meu próprio corpo nu". Não é difícil perceber que esse ódio é apenas defesa perante um irresistível fascínio pelo lado proibido do amor masculino, que muitas vezes extrapola o mero nível factual para acabar determinando a própria estrutura das obras de Nelson. Assim, por exemplo, em peças como o *Beijo no asfalto, Viúva porém honesta* e *Toda nudez será castigada*, os personagens e/ou situações desviantes aguçam as contradições gerais e introduzem a realidade sob uma ótica de morbidez que é, paradoxalmente, a ótica da salvação possível. Em *O beijo no asfalto* (de 1960, proibida pela censura em alguns Estados brasileiros), Arandir é um rapaz de bem que beija em público a boca de um homem prestes a morrer. Tal gesto, nem mesmo por ele explicado, torna sua vida um inferno. Arandir perde o emprego, sua mulher o abandona, os vizinhos o escarnecem, os jornais exploram a notícia e um policial corrupto quer fazer carreira às custas dessa "atitude imoral". Tudo isso, naturalmente, num clima de expressionismo tropical onde o aspecto soturno se mescla ao deboche, que explode no final, quando o sogro de Arandir, aparentemente seu inimigo número um, mata-o por ciúme, declarando-se perdidamente apaixonado por ele e não pela filha, como se supunha. Em *Viúva porém honesta* (1957), um travesti e

perigoso marginal chamado Dorothy Dalton acaba se tornando crítico de teatro num jornal — revanche de Nelson Rodrigues contra a crítica. Inesperadamente, a filha de 15 anos do dono do jornal aparece grávida e é preciso casá-la com urgência. Para espanto geral, ela escolhe Dorothy como seu marido, apesar de estar rodeada de vorazes pretendentes; e criam-se situações de extremo sarcasmo. Mas é em *Toda nudez será castigada* (de 1966, mais uma vez proibida pela censura) que a "tara homossexual" adquire tons de redenção apocalíptica, num clima tão delirante que o texto se transfigura em pura poesia. Dramaturgicamente, trata-se de uma das peças mais perfeitas de Nelson, toda construída em pequenos quadros cinematográficos que lhe imprimem um ritmo nervosíssimo e tornam os diálogos incisivos, com sua absurda morbidez (basta lembrar a prostituta atormentada pela suspeita de ter câncer no seio). Mais tarde transformada num belíssimo filme de Arnaldo Jabor (década de 70), *Toda nudez* foi subtitulada de "obsessão em 3 anos", pelo próprio Nelson, que nela apresenta eloqüentemente sua ótica de *boomerang* frente ao aspecto desviante da homossexualidade. O viúvo Herculano vai se casar com a prostituta Geni, depois de ter feito voto de continência, em respeito à esposa morta; seu filho Serginho, um adolescente puritano que não se mostra nu nem para seu médico, fica revoltado com a atitude do pai e foge de casa; é preso por alcoolismo; na prisão, um ladrão boliviano o estupra; Serginho acaba indo parar num hospital, vítima de hemorragia anal (paralelo com o primeiro sangue da virgem penetrada); os familiares ficam tão traumatizados quanto o rapaz, cujo avô costumava dizer que, se fosse Hitler, mandava matar todos os pederastas; dentro da família, o estupro em si já *tornara* Serginho um pederasta irrecuperável; aos poucos, o belo ladrão boliviano se torna um mito a rondar os medos de cada um. Para vingar a memória da mãe, Serginho torna-se amante de sua agora madrasta Geni, disposto a punir o pai com essa traição incestuosa; e se transforma: diante do médico, ele não apenas se desnuda como se exibe cheio de virilidade; mas, atormentado por fantasias paranóicas em torno do ladrão boliviano, Serginho desaparece. No final, a família descobre que na verdade ele fora encontrar o belo ladrão, com

quem fugira de avião, para "continuar a lua-de-mel". Aqui há, portanto, uma inversão: surgido da aberração, do escândalo e da dominação, o desejo homossexual, graças à sua radical inocência, torna-se polo subversor do mundo puritano que é basicamente sado-masoquista e culpabilizado. De violador, o ladrão boliviano torna-se o amado. Serginho, na verdade, só se viriliza depois de possuído, tornado culturalmente fêmea. E a execrável pederastia conquista o trono da poesia. Convenhamos que isso constitui uma bofetada no mínimo rara, dentro da produção artística brasileira, de ontem e de hoje. No teatro do machão Nelson Rodrigues, parece-me que a homossexualidade enquanto vivência desviante funciona como açoite que fustiga uma sociedade podre, irrecuperável. Se para ele o desvio está sempre próximo da loucura,[40] a única possibilidade de redimir a sociedade é mergulhando-a no desvio/delírio, que de punição passa a ser instrumento de transfiguração e de reencontro com um nível mais profundo da realidade. Como dizia o próprio Nelson Rodrigues — nihilista, ateu relutante e inimigo da psicanálise —, nossa opção como seres humanos "é entre a angústia e a gangrena". Daí porque, para ele "só os neuróticos verão a Deus".[41]

Anos 70: eclode o desbum-guei...

Ainda que a contragosto, a cruel ditadura brasileira dos anos 70 imprimiu um impulso peculiar em certas áreas da vida nacional. A urgência de uma modernização em ambiente avesso à prática política democrática talvez tenha favorecido, entre os jovens, o surgimento de movimentos de liberalização quase sempre desalinhados com orientações ideológicas precisas (ver capítulo seguinte). Daí porque uma das palavras-chave do período foi "desbunde" ou "desbum". Alguém *desbundava* justamente quando mandava às favas — freqüentemente com aparência de irresponsabilidade — os compromissos com a direita e esquerda militarizadas da época, para mergulhar numa liberação individual, baseada na solidariedade não-partidária e quase sempre associada seja ao consumo de drogas, seja à homossexualidade (então rece[illegible]tadamente denominada "androginia"). Talvez fosse possível

detectar o início desse fenômeno em três núcleos deflagradores — nas áreas de teatro e na música popular. Estou me referindo ao compositor-cantor Caetano Veloso, ao grupo teatral Dzi Croquetes e ao cantor Ney Matogrosso.

Caetano Veloso apareceu como o *enfant-terrible* da canção brasileira, a partir de 1969. Depois de um leve namoro com as esquerdas ortodoxas, proclamou sua independência da música engajada e rompeu igualmente com a idéia de uma música popular brasileira "pura", empregando guitarras elétricas e apresentando uma maneira de ver o mundo entre irada e erudita, menos ligada aos padrões proletário-nacionalistas das esquerdas. Caetano preferiu falar de um Brasil moderno que, a duras penas, nascia dentre as pernas da eletrônica, da televisão, dos mídia em geral. Dono de um extraordinário talento musical, ele tornou-se um signo de contradição, pela audácia de suas idéias, perfeitamente expressas no seu visual pessoal e nos shows. Acostumado a ser visto com chocantes roupas de plástico, repentinamente aparecia despido de qualquer adorno, cantando apenas ao violão. Recusava enquadrar-se. Vindo da Bahia — com sua cultura muito própria e enraizada que o chamado Sul-Maravilha não compreende —, Caetano já respeitava o candomblé (seu santo africano é Oxóssi), numa época em que todo progressista tinha que ser ateu materialista, no Brasil da ditadura. Criticado pela esquerda ortodoxa como "pequeno-burguês alienado", ele foi no entanto preso pelos militares, junto com seu parceiro Gilberto Gil, por presumível ofensa aos valores pátrios. Conta-se que teve seus cabelos cortados (a ditadura não gostava de cabeludos) e incinerados, diante de um batalhão em continência e da bandeira brasileira hasteada. Expulso do Brasil, juntamente com seu amigo Gil, viveu dois anos e meio em Londres, onde parece que acabou por se encontrar definitivamente com a idéia de um Brasil-paradoxo, que intuíra já a partir de 1968, ao participar do Tropicalismo (outros preferem Tropicália), junto com vários artistas, cantores e compositores de música popular. Dentro do espírito de vanguarda da Antropofagia que Oswald de Andrade criara no começo do século, esse grupo proclamava a necessidade de devorar, sem medo, as influências exteriores, como forma de criar um Brasil moderno e vibrante. Foi assim, que — fã dos Rolling Stones,

Beatles e Bob Dylan — Caetano não hesitou em incorporar guitarras elétricas à sua música profundamente ligada às raízes baianas, mesmo porque, segundo ele, a guitarra elétrica já existia há muito tempo no Trio Elétrico do carnaval da Bahia. Um dos mentores intelectuais desse movimento, aliás, foi o artista plástico Hélio Oiticica, que já em meados da década de 60 iniciava a proposta de uma arte-feia, voltada menos para os olhos e mais para o corpo como um todo: uma arte para ser vestida ou penetrada — e que, a partir daí, deixava de ser estritamente arte (coisa transcendental e erudita) para tornar-se simplesmente *criação*. Partidário do rimbaudiano "desregramento sistemático de todos os sentidos", Oiticica (que viveu anos em Londres e Nova York) cultuava os perigosos bandidos do morro carioca, que eram simultaneamente objetos do seu desejo e da sua anti-arte. Para matar o conformismo em que a chamada "arte" se comprazia, ele queria uma criação não apenas marginal mas para marginais; gostava que seus "parangolés" (objetos-roupa) fossem vestidos pelos negros da Escola de Samba Mangueira, por ele venerada tanto quanto o *rock'n roll* dos Stones e Jimi Hendrix. Numa de suas últimas aparições públicas (antes de morrer por *overdose* em 1980), Hélio Oiticica participou de um protesto contra a comercialização das artes plásticas; em plena Rua Augusta, apareceu vestido com uma sumaríssima sunga e sapatos de Carmem Miranda — desmunhecando, como sempre. Essa é, aliás, a cena final do curioso curta-metragem *HO*, de Ivan Cardoso, sobre Oiticica e sua obra; há nele uma cena em que a câmera é colocada debaixo e por entre as pernas de um belo negro de maiô colante, que remexe as cadeiras devagar, quase em penetração; a tela fica inteiramente tomada, na horizontal, pelo fantasma de suas partes genitais cuja forma cilíndrica, tenuemente coberta, parece convidar à participação.

O Tropicalismo morreu logo, mas Caetano Veloso continuou seu caminho singular, afirmando-se como o grande ídolo da juventude dos anos 80. Sua ambigüidade que perturbava militares e esquerdas foi também responsável pela imagem de um Caetano não ortodoxo na área dos costumes. Sua própria amizade com Gilberto Gil, do qual era inseparável apesar de ambos casados, sempre deu margem a especulações que se pretendiam maldosas. Ainda que repetisse

explicitamente que não transava com homens, Caetano provocou furor quando, após voltar de Londres, subiu aos palcos brasileiros de batom nos lábios e bustiê, requebrando com os trejeitos *campy* de Carmem Miranda. Numa famosa entrevista, bem mais recente, ele referiu-se explicitamente ao seu desejo de ser *múltiplo*, confessando ter uma forte e consciente identificação feminina, desde pequeno. Ainda mais provocador em seus shows atuais — verdadeiros festivais de desmunhecação —, Caetano costuma beijar insistentemente, longamente a boca de cada um dos seus músicos (e alguns deles são muito atraentes!), diante do público que urra de delírio. Suas canções, de extrema sensibilidade e poesia frente ao mundo, chegam a manifestar indisfarçável fascínio erótico pela masculinidade. Assim, numa canção em homenagem ao rapagão carioca típico, que habita as praias de Ipanema com sua beleza e sua prancha de surfista, Caetano diz: "Menino vadio/ dragão tatuado no braço/ caição corpo aberto no espaço/ quando eu te vejo eu desejo o teu desejo/ menino do Rio/ calor que provoca arrepio/ toma esta canção como um beijo". Incorporando, um tanto tardiamente, certo clima liberacionista dos movimentos sociais alternativos, Caetano tem feito menções explícitas aos homossexuais, tanto em entrevistas quanto em suas canções mais recentes. Assim, na lindíssima *Podres Poderes*, ele utiliza ricos malabarismos de linguagem para vociferar contra o poder burguês, e se diz poeta afinado com o êxtase dos "índios e padres e bichas, negros e mulheres e adolescentes", que fazem o carnaval e zelam pela alegria do mundo. Também seu companheiro Gilberto Gil gosta de roçar o tema do amor pelos homens; numa de suas canções, Gil faz referência a isso, quando canta o beijo entre os homens — esse tema obsessivo: "eu passei muito tempo/ aprendendo a beijar/ outros homens, como beijo o meu pai./ Quando beijo um amigo/ estou certo de ser alguém/ como ele (o pai) é". Ou ainda, em *Super-Homem (A canção)*, irônica referência ao *Superman (O filme)*, Gil diz: "Minha porção mulher/ que até então se resguardara,/ É a porção melhor/ que trago em mim agora,/ É o que me faz viver."

Concomitantemente a esses gestos de contestação à esquerda e direita, o princípio da década de 70 viu surgir os Dzi Croquetes, um grupo teatral sui-generis, que buscou des-

truir os padrões de feminino e masculino, em suas apresentações. Dentro do mesmo espírito antropofágico e paródico de devorar para tornar seu, esse grupo se inspirou no *The Cockettes* de San Francisco, Califórnia, também formado por anárquicos homens-mulheres, e cujo irônico nome derivava da denominação popular para o membro masculino, em inglês (algo como *As caralhetes*, em português). O cáustico "cockette" tornou-se aqui o debochado "croquete", em homenagem àquele popularíssimo bolinho brasileiro que aproveita tudo quanto é resto de carne; portanto, já no nome, irônica meta-referência à sua identidade paródica. Influenciados também pelo espírito dos *gender-fuckers* *, os Dzi Croquetes colocaram nos palcos brasileiros uma ambigüidade inédita, por sua virulência. Homens de bigode e barba, apresentavam-se entretanto com vestes femininas e cílios postiços, usando meias de futebol com sapatos de salto alto e sutiãs em peitos peludos. Assim, nem homens nem mulheres (ou exageradamente homens e mulheres), eles dançavam em cena e contavam piadas cheias de humor ambíguo, tentando furar o cerco repressivo desse período ditatorial em que a censura e a polícia mobilizavam-se ao menor movimento que destoasse do permitido. Os Dzi Croquetes tiveram sucesso fulminante entre a juventude mais insatisfeita da época, constituindo, no palco e fora dele, um importantíssimo núcleo de questionamento da moral sexual e experimentação das drogas como forma de viagem interior. Graças à sua radicalidade ("viver perigosamente até o fim"), a intervenção dos Dzi Croquetes iniciou, no Brasil, a discussão tanto dos papéis sexuais quanto da ambigüidade-bicha em contraposição à bicha-normalidade (ver maiores referências no capítulo seguinte). Foram eles que trouxeram para o Brasil o que de mais contemporâneo e questionador havia no movimento homossexual internacional, sobretudo no americano — antes que os saudosos

* *Gender-fucker* ("rompe-gêneros"): na década de 70, em San Francisco, bichas contestatárias que se vestiam com signos femininos (roupas e pinturas) mas deixavam à mostra traços masculinos (tais como barba e pêlos no peito). Sua intenção explícita era borrar as fronteiras entre os gêneros masculino e feminino socialmente constituídos; com isso, queriam evidenciar como essa divisão tão rigorosamente organizada é um fenômeno cultural (portanto, arbitrário e mutável) inteiramente alheio ao sexo biológico do homem e da mulher.

gender-fucker fossem substituídos pela detestável e conformista moda dos *gay-macho*.

É preciso lembrar ainda a mítica figura de Ney Matogrosso, outro fenômeno da música popular e show-biz no Brasil. Tendo surgido como vocalista do grupo *Secos & Molhados*, em 1973, ele destacou-se logo e tornou-se um avassalador sucesso nacional. Ora de rosto maquiadíssimo, peito nu e longas saias, ora cheio de penas, com chifres enormes na cabeça e minúsculo tapa-sexo, Ney se notabilizou por rebolar como um endemoniado e cantar com voz de contralto. Seu sucesso nacional, entre camadas de todas as idades e classes, criou perplexidade nos mídia. Homem? Mulher? Viado? Sua voz feminina — na realidade um raro registro de contratenor, sem qualquer falsete — contrastava com seu corpo másculo e peito peludo. A ambigüidade dos Dzi Croquetes chegava nele a um verdadeiro paroxismo. Como se não bastasse, o *Vira*, uma das canções do primeiro disco dos *Secos & Molhados*, tocava dia e noite nas rádios, fazendo um dúbio e escandaloso convite: "Vira, vira, vira homem/ Vira lobisomem". O lobisomem, no caso, poderia ser, facilmente, uma irônica referência a esses anônimos habitantes da grande cidade, os quais, passada a meia-noite, deixam seu cansativo papel de abóboras para se transformarem em atrevidas cinderelas; nas boates gueis, esse sentido ficou evidente: a canção se tornou quase um debochado hino das bichas. Pouco depois, o conjunto se esfacelou e Ney Matogrosso permaneceu gloriosamente sozinho. Desde Carmem Miranda, o Brasil provavelmente não assistia ao surgimento de um ídolo de música popular tão fascinante e exótico. Atrevido como ninguém ousara antes dele, Ney teve que enfrentar muita agressão e insultos por onde andou; mas o amor que homens e mulheres, velhos e crianças lhe devotam, por toda parte, tem sido incomparavelmente mais surpreendente e reconfortante. Sua importância em relação à mudança de costumes no Brasil só é comparável à força da televisão em impor modas. Hoje já milionário, depois de ter se consagrado como um dos melhores intérpretes da canção popular brasileira, ele ainda prossegue com sua disposição de instigar — pois "pra mim isso é uma missão, acabar com essa história de que homossexual é uma coisa triste, sofrida, que tem de ficar se escondendo".[42] Ironicamente

filho de militar, Ney admite ter qualidades chamadas "femininas"; e diz: "Sou uma pessoa que tem emoção e sensibilidade e me orgulho de não ter que escondê-la. Eu manifesto. Agora, se dentro dos padrões isso é feminino, caguei".[43] E — sinal dos tempos! — já ousa dizer as coisas claramente, o que é, ainda hoje, bastante raro entre os artistas brasileiros, quando se trata de sua homossexualidade. Por exemplo, confessa que as mulheres morrem de tesão por ele, "quando sacam que sou homossexual"; mas "quando estou na cama com um homem, não sou uma fêmea, eu sou um homem", pois "queira ou não, eu sou do sexo masculino e não troco meu pau por nada deste mundo".[44] Como que fazendo eco ao *mito do beijo entre homens* inaugurado por Nelson Rodrigues e proposto por Caetano Veloso, Ney deixou-se fotografar beijando o próprio Caetano na boca. E, quando lhe perguntaram por que beijara um outro homem na boca, ele respondeu: "Eu adoro o Caetano. Eu beijo o Caetano em qualquer lugar, não só na boca".[45] Ney é ainda mais contundente: "Eu quero ter um filho para curtir. Eu vou namorar muito o meu filho. Eu nunca beijei o meu pai quando criança e eu tinha a maior vontade. Eu vou beijar muito o meu filho. Mesmo na boca porque a boca faz parte do rosto, não é tabu. Eu só beijei meu pai depois de adulto, em São Paulo, na rua. Ele ficou chocadíssimo porque a rua toda viu um homem beijando ele e ninguém sabia que era seu filho".[46] Confessa, aliás, que seu santo de candomblé (sua religião favorita) é Oxumaré, entidade seis meses mulher e seis meses homem (ver *Apêndice 1*). Certamente consciente de seu significado a nível cultural, Ney passou a cantar canções cada vez mais dúbias e maliciosas, tanto quanto a malícia popular brasileira — diz ele. O resultado, evidentemente, é a fundamental e saudável confusão que sua imagem continua gerando em muitas cabeças. Recentemente, gravou uma canção livremente traduzida do sucesso internacional (composto em inglês, por brasileiros) *Tell me once again*. Em sua versão, os primeiros versos fazem paródia auditiva com o original: *Telma eu não sou guei;* trata-se de uma bicha que quer casar com a moça Telma e tenta convencê-la de que se tornou indiscutivelmente hetero, apesar do seu passado; mas as evidências que ele apresenta acabam sendo ainda mais comprometedoras, quando comunica que "esses rapazes

são só meus amigos" e "não é meu este *baby-doll*". Não há nada mais paradoxal e hilariante do que ouvir a empregada da minha vizinha ou a criançada berrando essa canção, tornada retumbante sucesso nacional. Anteriormente, Ney gravara uma dessas músicas nordestinas de estilo bem machista; o resultado é no mínimo chocante quando ele, com sua voz de contralto, canta versos assim: "Eu sou homem com H/ e com H sou muito homem./ Se você quer duvidar/ Olhe bem pelo meu nome/ Já tou quase namorando/ Namorando pra casar/ Ah! Maria diz que eu sou/ Sou homem com H". Ou então, a impagável adaptação que Leo Jaime fez à letra de *Johnny B. Goode* (de *Chuck Berry*) e que Ney canta como *Johnny pirou*, em gravação de 1982. Proibida pela censura de execução nas rádios, a canção em versão brasileira conta a fulminante paixão de um executivo americano chamado Johnny por um negrão carioca, durante um jogo entre os times de futebol Flamengo e Fluminense, no estádio do Maracanã; a vida de Johnny literalmente muda quando, num gol do Flamengo, o negrão cheio de felicidade agarra-o pela cintura e lhe dá um beijo na boca, ao mesmo tempo que a bola despudoradamente entra pelas pernas do "goleiro apaixonado" (atenção para a recorrência do beijo na boca); a partir de então, Johnny pirou... Apesar da acusação de ter-se acomodado, Ney até hoje percorre o Brasil inteiro, cantando envolto em seus balangandãs, com sua nudez, sua desmunhecação e requebros. E diz: "Na medida do possível, é isso que eu quero que as pessoas sintam em mim: liberdade".[47] Da minha parte, sempre que me sinto desanimado por habitar uma província, penso: "Ainda bem que aqui tem Ney Matogrosso". Então suspiro aliviado.

...e acontece o nosso *Boom Guei*

Em 1973, o conhecido pintor e retratista Darcy Penteado — que anos mais tarde integraria o conselho editorial do jornal *Lampião* — realizou uma exposição onde, pela primeira vez na pintura brasileira, os nus masculinos não só constituíam o tema básico dos quadros como também impregnavam o estilo, de modo que traço e clima manifestavam um inegável erotismo. Nesse mesmo período, as famosas can-

toras de música popular Maria Betânia e Gal Costa deixavam-se fotografar, ao final de um show, dando-se um terno beijo na boca — o que, de certo modo, veio quebrar o gelo entre as mulheres. Seu gesto depois seria simbolicamente continuado por outras cantoras brasileiras como Ângela Ro-Ro, Leci Brandão, Simone e Marina Lima, que de algum modo tornariam público seu amor preferencial por mulheres. Marina, já nos anos 80, tem preferido apresentar-se de cabelos curtos, terno e gravata, fazendo o tipo de um rapazinho atrevido, enquanto canta com seu estilo peculiaríssimo os versos: "Você precisa de um homem pra chamar de seu/ mesmo que esse homem seja eu".

Mas nem o festival de beijos "proibidos", nos primórdios da década de 70, provocaram frenesi tão grande quanto a peça *Greta Garbo, quem diria, acabou no Irajá,* que escancarava para o palco a intimidade de homossexuais masculinos e se tornou um dos maiores sucessos do teatro brasileiro de todos os tempos, além de fazer carreira internacional, com elogiada encenação em Nova York. Em peças anteriores, seu jovem autor, Fernando Melo, fora várias vezes vítima da censura federal, sempre por causa da temática homossexual. Talvez por ser a primeira a mostrar familiarmente esse "mundo exótico", a primeira encenação de *Greta Garbo* ficou 3 anos ininterruptos em cartaz e tem voltado sistematicamente em novas montagens. É a história de uma bicha-tia que recolhe um rapaz ingênuo, recém-chegado do interior para a grande cidade; entre suas várias peculiaridades, a bicha velha gosta que a chamem de Greta Garbo, durante as trepadas. A peça mostra humoristicamente a evolução da relação dos dois personagens, até o surgimento de uma mulher. Como se vê, um tema nada novo (e que seria exaustivamente explorado a partir daí); tratada com tino comercial, a peça tem um ritmo cortante, diálogos sibilinos e aquele mesmo clima de humor cáustico da bicha-louca esteriotipada, que transforma sua amargura em festa. Talvez por essas características, pode-se dizer que *Greta Garbo* inaugurou e tipificou perfeitamente um estilo de "teatro guei", no Brasil. Fortemente influenciada pelo naturalismo de Plínio Marcos (dramaturgo que fala sempre do sub-mundo, onde se misturam rufiões, prostitutas e bichas), *Greta Garbo* também se apoia em recursos cênicos melodramáticos

e na mesma linguagem ("típica de bicha") cuidadosamente copiada do quotidiano. As situações e personagens articulam-se em cima de um triângulo amoroso arquitetado para obter efeitos previstos, onde a bicha-velha tem como única vantagem seu *savoir-vivre* e sua língua cáustica. A mulher (jovem e fácil) funciona fundamentalmente como seu contraponto e coadjuvante, enquanto o rapaz (belo-ingênuo) é o objetivo a ser conquistado. Portanto, um duplo desafio para a bicha. Inaugurando essa espécie de "revanche teatral" que seria muito seguida em outras peças, a bicha vence no confronto — certamente, vingança da arte contra a vida. Mas sua vitória é provisória, pois na verdade ninguém ganha nada: a amargura resultante é menos uma componente de ambigüidade do que uma confissão de impotência. *Greta Garbo* padece também da característica comum a esse "teatro guei" que viria após ela: os personagens (naturalistas) falam sem parar, em brilhantes disputas oratórias onde o autor parece preocupado em mostrar sua própria argúcia e humor de bicha — criando algo como um exorcismo teatral cujo resultado é, no mínimo, auto-complacente.

A partir de meados da década de 70, o tema do amor homossexual começou a furar a barreira da censura e dos setores mais reacionários, para chegar até as capas de revistas de circulação nacional — caso da *Isto é* que, dois anos antes da *Time*, apresentou em sua capa duas mãos masculinas ternamente enlaçadas. Os anúncios comerciais também não ficaram atrás. Uma campanha publicitária dos perfumes Rastro fez veicular, em três páginas inteiras de várias revistas semanais, lindíssimas fotos de três casais — respectivamente, um homem e uma mulher, duas mulheres, e dois homens, acompanhados da frase: "para contactos irresistíveis de primeiro, segundo e terceiro graus". Bem significativa foi a situação criada, na época, em torno de um anúncio para televisão onde a excelência de certo creme-de-leite consistia no fato de ser *realmente* fresco. Durando não mais do que 15 segundos, esse gingle jogava sarcasticamente com a dubiedade da palavra "fresco".[18] Enquanto um afetadíssimo mordomo aristocrático balança uma embalagem do tal creme-de-leite, ouve-se ao fundo um coro feminino gritando "fresco, fresco"; ao invés de se ofender com a gritaria, o mordomo se empolga e se empertiga, cheio de orgulho; até

UNICAMP

BIBLIOTECA CENTRAL

descobrir que o coro faz, na verdade, o elogio do creme-de-leite e não uma referência a ele; então, indignado e francamente enfurecido, o mordomo sai de cena. Houve protestos de setores conservadores, que acusaram o anúncio de estar fazendo uma "campanha perniciosa" a favor do homossexualismo, exigindo que fosse tirado do ar. Isso não chegou a acontecer porque houve um surpreendente aumento de vendas do tal creme-de-leite; feita uma pesquisa para confirmar o sucesso, constatou-se que 84% dos telespectadores tinham adorado o anúncio, que não apenas ficou no ar mas abriu um precedente, em termos de *marketing*: no Brasil, já era possível consumir *graças* à homossexualidade. Foi um importante reforço no *boom-guei*.

Dentro desse clima propício, o teatro começou a sofrer uma verdadeira reviravolta. Assim, das 25 peças em cartaz, no primeiro semestre de 1978 em São Paulo, 11 delas tratavam do tema homossexual, direta ou indiretamente — incluindo-se aí algumas de autores estrangeiros e a indefectível *Greta Garbo*. A maioria delas, evidentemente, inscrevia-se no recente filão do "teatro guei", sempre com um cuidadoso olho na bilheteria. É verdade que a censura federal mantinha-se permanentemente atenta ao que chamava de "exploração e apologia do homossexualismo", a partir de 1968, quando proibira de Plínio Marcos a peça *Barrela* (onde havia um estupro masculino dentro da prisão) e também a conhecida *Boys in the band*, em sua encenação brasileira. À diferença das peças anteriores, boa parte da produção teatral da década de 70, tematizando o homossexualismo, era escrita por autores homossexuais que colocavam no palco, de uma maneira ou de outra, sua experiência pessoal. Portanto, "o homossexual" dos palcos já não era mais aquele ser distante e mitologizado (de Nelson Rodrigues) nem o pária desgraçado (de Plínio Marcos). Agora, sua vida inteira se escancarava diante das platéias, familiarizando-as com uma multiplicidade de personagens homossexuais que tinham em comum justamente certa *normalidade*, por mais chocantes e exóticos que pudessem ser. Assim, os palcos foram invadidos por garotos que cedo começam a fazer prostituição; bichas-velhas que botam anúncios amorosos em jornal; casos (masculinos e femininos) que se esfacelam por interferências externas ou de um(a) terceiro(a);

vida e paixões de travestis; problemas de costureiros às voltas com seus amores; tragédias de bichas que por conveniência se casam com mulheres; irmãos incestuosamente apaixonados; bichas decadentes e cândidos rapazinhos que se amam sem se dar conta (só o público percebe); comunidades de bichas que disputam um bofe; até uma vida de Carmem Miranda (interpretada por um travesti), e uma versão gay do Drácula apaixonado por um viajante a quem ele vampiriza. Isso sem falar de textos de sucesso internacional, encenados com êxito também no Brasil — tais como *Bent*, *Chorus Line*, *Boy meets boy*, *Village*, *Zoo story*, *O beijo da mulher aranha* (em adaptação teatral do autor do romance, Manuel Puig), etc. O nível medíocre ou meramente convencional da grande maioria de tais peças levou um enfezado crítico teatral a reclamar, recentemente, contra essa mania de só olhar o próprio umbigo; segundo ele, "a revolta mal verbalizada dos homosexuais é algo conservador e desinteressante" tanto quanto as peças machistas, pois "quando alguém surge no palco sublinhando outra vez, outra vez, outra vez que homossexual é GENTE, estamos nos limites da redundância".[18] A crítica faz sentido. As peças gueis vêm sofrendo de uma auto-complacência às vezes até exibicionista. Inclusive por sua aura de martírio, o homossexual em fase de afirmação — tal como proliferou (e prolifera) nos palcos brasileiros — tornou-se normalizado (para ser consumido) senão na temática, seguramente na linguagem; em outras palavras, emergiu para o conformismo. Mesmo quando os personagens e situações são escabrosos, o espaço do palco outorga legitimidade aos marginais que se exibem para platéias geralmente burguesas e de classe média conservadora, como são no Brasl — graças aos altos preços dos ingressos. Além disso, parece-me que essa preocupação crucial em *afirmar sua identidade* torna o personagem-homossexual objeto de uma causa santa, num esforço de exorcização que acaba rendendo-se aos modismos. Convenhamos que, além de domesticar, as bandeiras e modismos costumam ficar a quilômetros de distância da poesia. Assim, essa velada (ou não) heroicização (ou, no mínimo, complacência) constitui menos um gesto de subversão através da arte do que um esforço de integração no mercado. E o

boom-guei acabou sendo uma nova fórmula de consumo posta à disposição do sistema.

É verdade que essa atitude de integração consumista não se restringe ao teatro. O cinema brasileiro, a partir dos anos 70, especializou-se na apresentação de personagens homossexuais como objeto de achincalhe; isso sobretudo naqueles filmes mais comerciais, profundamente medíocres e moralistas (conhecidos como "pornochanchadas") que ainda hoje infestam a produção cinematográfica brasileira e quase sempre têm grande sucesso de público. Geralmente caricaturizadas, as bichas servem de mero pretexto para provocar gargalhadas de deboche no espectador-machão. Ao contrário, o amor entre mulheres sempre foi tratado com (discutível) complacência de *voyeur* — evidenciando como tais filmes visam basicamente satisfazer ao público masculino mais sexista. Também aí, raramente se ultrapassou a mediocridade e o moralismo. A escritora Cassandra Rios, especializada em escrever *best-sellers* sobre amores lésbicos, entrou recentemente em voga, com várias adaptações cinematográficas pouco mais do que sofríveis, de obras suas. Também o cinema com pretensões menos comerciais e dirigido para um público mais letrado tem mergulhado freqüentemente no tema do amor homossexual, deixando como saldo uma ou outra seqüência de beleza indiscutível, alguns planos fotograficamente instigantes e até personagens perturbadores — por exemplo, a figura do travesti Eloína, requintada e personalissimamente interpretado por um ator (que se diz) heterossexual, em *República dos assassinos*; as lindas bundas dos dois irmãos incestuosos em *A intrusa* (baseado num conto do argentino Jorge Luis Borges); o clima densamente maldito do já citado *Toda nudez será castigada*. É preciso dizer, no entanto, que mesmo em se beneficiando do abrandamento da censura no final da década de 70, o cinema brasileiro não conseguiu — exceto em raras situações, algumas acima mencionadas — verter em imagens poéticas a erótica homossexual. Estamos certamente longe daquele estranho e pouco conhecido longa-metragem de Trigueirinho Neto, *Bahia de Todos os Santos* (1959), filme coreográfico e de deslumbrante marcação afro, onde os personagens (especialmente os masculinos) vertem sensualidade já no seu caminhar feito de bamboleios; até mesmo uma luta entre

soldados e grevistas resulta mais parecida com um balé. Se bem que não apresente situações homossexuais explícitas, o filme está pontilhado por referências e climas sutis: sua abertura, onde rapazes de vida marginal dormem lado a lado, languidamente, numa cabana de praia; mas também, homens que passam abraçados, no fundo do quadro; manifestações inequívocas de ciúme entre os personagens masculinos; e gestos melífluos em mais de um ator; mais de uma vez, aliás, os rapazes do filme comentam sua intenção de "arranjar um coronel" (eufemismo para "protetor" ou caso) que lhes dê uma vida melhor; um deles, o mais belo e delicado, consegue seu intento e vai morar num apartamento de estereotipada *finesse*, onde se torna pintor, como sempre quis. Mas é sobretudo o personagem central, Tonho, que torna mais determinante a ambigüidade respirada pelo filme. Mulato de 19 anos, semi-alcoólatra, expulso de casa e socialmente desadaptado, Tonho compõe um quadro quase sindrômico do "diferente", onde se encaixa à perfeição seu jeito indisfarçavelmente afetado. Sua aparente "rebeldia sem causa" é reforçada pela impotência frente a uma mulher estrangeira, já quarentona, que o quer como amante e a quem ele, num gesto metafórico de possessão carnal, não consegue mais do que roubar. Obra nada perfeita mas muito densa, *Bahia de Todos os Santos* mereceria maior atenção, inclusive por ser um dos poucos filmes brasileiros a tentar uma estética negra. Entre os curta-metragens, de acesso mais difícil por dificuldade de exibição comercial, tem havido obras (documentárias ou não) de grande inquietação, mesmo que os resultados nem sempre sejam satisfatórios, do ponto de vista da criação poética. Quase pioneiro é aquele curto de Djalma Batista, feito como trabalho do curso de comunicações, *Um clássico, Dois em casa e Nenhum jogo fora* (1969), onde se disseca um caso de amor entre dois rapazes, em lindíssimas imagens que misturam amor e morte. *Daniele, Carnaval e Cinzas* (de 1979, realizado em super-8) documenta o dia-a-dia de um travesti, inclusive no convívio com seu amante. Também *Profissão: travesti* (1982) e *Ritos e Passagens* (1983) dedicam-se à vida quotidiana dos travestis, ainda que em climas opostos; ao contrário da atmosfera alegre deste último, *Profissão: travesti* manifesta horror pelo destino dos travestis, num clima sufocante e angustiado; mas

apresenta uma seqüência deslumbrante: antes de ir fazer *trottoir*, um travesti troca de roupa, num terreno baldio, à noite; por baixo de sua roupa feminina quotidiana, surge outra roupa feminina — desta vez deslumbrante —, num efeito de máscara sob a máscara. Há também o recente documentário *Pena prisão*, de Sandra Werneck, sobre um presídio de mulheres que são, em 80%, negras e mulatas; ainda que se trate de um documentário, sua vida quotidiana e suas preocupações são encenadas (com resultado razoável) pelas próprias presas, que falam com muita dignidade de si mesmas e testemunham a luta que devem travar para, dentro da prisão, viverem seus amores.

E com vocês: a bicha eletrônica

Veículo de massa por excelência, a televisão brasileira é especialmente visada pela censura policial e obedece a um rigoroso código moral que proíbe a apresentação de obscenidades ou formas de perversão sexual, só "admitindo as sugestões de relações sexuais dentro do quadro da normalidade" (sic). Apesar disso e da vigilância de grupos conservadores, também ela tem mergulhado — às vezes nem sempre com meias medidas — na exploração do filão homossexual. Até o delicioso animador Chacrinha — que desde os anos 60 mantém na TV o mais *campy* e anárquico dos programas de calouros — aderiu à onda. Vestido ora de Nero, ora de noiva ou palhaço, o velho Chacrinha entremeia seus *happenings* com perguntas malandras ao público: "Quem gosta mais de chupar pirulito: o homem ou a mulher?" (claro, nem todo pirulito é inocente. . .) E, enquanto atira bacalhau ou bananas sobre o público, entoa o refrão de uma canção que a platéia continua: "Maria Sapatão, de dia é Maria, de noite é João". Ou repete várias vezes o refrão de uma antiga música carnavalesca: "Olha a cabeleira do Zezé, será que ele é. . ." Ao que o público, em uníssono, completa: "Bicha, bicha!"

Recentemente, têm ocorrido óbvias e explícitas relações homossexuais entre personagens de várias telenovelas e alguns seriados televisivos de grande audiência no país. Destes últimos, pelo menos um tratou do tema diretamente,

dentro da famosíssima série *Malu Mulher*, onde uma espécie de feminista-esteriótipo conduzia a trama de histórias que variavam a cada capítulo. O episódio, entitulado "Uma coisa que não deu certo", relatava justamente os conflitos de um rapazinho amigo da hiper-militante Malu, ao se descobrir apaixonado por outro homem — tudo ao som do *Adágio*, de Albinoni. O mais engraçado é que a série *Malu Mulher* foi comprada e exibida pela televisão de Cuba, onde a atriz do papel-título, Regina Duarte, tornou-se um ídolo nacional, em 1983 — e acabou sendo recebida pelo próprio Fidel Castro, quando de sua recente visita à ilha. Ainda em relação às telenovelas vale lembrar um fato curioso: a censura policial vetou uma história de amor (sugerida) entre os personagens de duas primas, na recente telenovela *Homem proibido*, baseada em histórias de Nelson Rodrigues. Seria o lar brasileiro mais vulnerável ao lesbianismo?

Também nos programas televisivos cômicos proliferam referências e personagens homossexuais. Um dos integrantes do popularíssimo grupo *Os Trapalhões* — que em geral adoram aparecer na TV vestidos de mulher e desmunhecando — tem todas as características de voz, gesto e postura de uma fragilíssima boneca; ele arranca risos do público justamente através de seus tiques. No programa *Chico City*, do igualmente popular comediante Chico Anísio, há o delicioso personagem Painho, um pai-de-santo bicha que, além de se vestir e falar afetadamente, tem chiliques de tesão diante de homens bonitos, manifesta aberto descaso sexual pelas mulheres e vive em disputa com seu rival, um outro pai-de-santo bicha. Mas, dentre os programas cômicos, o que há de mais impressionante por seu atrevimento é o personagem Capitão Gay, interpretado pelo gordíssimo e personalíssimo ator Jô Soares, que interpreta também uma engraçada galeria de tipos femininos, em seu programa — desde a Aeromoça que tem medo de avião, até uma enorme cantora de música de protesto chamada delicadamente de Norminha. Formando uma dupla de Super-Homens gueis com seu assistente — um mulato alto, de voz melíflua e gestos debochados, que usa peruca afro de cor azul e atende pelo andrógino nome de Carlos Suely —, o Capitão Gay tornou-se em determinado momento verdadeiro coqueluche nacional. É especialmente hilariante — pelo que tem de

irônico — encontrar na vizinhança, como me aconteceu, grupos de garotinhos que brincam entre si, enquanto cantarolam em conjunto o "Rock do Capitão Gay". Atacado pelos moralistas (que acusam o programa de fazer apologia do homossexualismo) e por certos militantes gueis (que detestam ver as bichas como objeto de riso nacional), o Capitão Gay ironiza à direita e à esquerda, definindo-se a si mesmo como um "defensor das minorias, contra as tiranias". Ele se veste de plumas e roupas cor-de-rosa que parodiam o uniforme do Super-Homem; sempre na linha da paródia, aparece quando alguém precisa de sua ajuda; e traz consigo uma varinha mágica, com a qual cria muita confusão mas acaba sempre encontrando soluções surpreendentes.

Ainda que num nível mais intelectualizado, surgiu na TV brasileira, com grande sucesso, um outro personagem cômico, interpretado pelo ator-transformista Patrício Bisso, argentino radicado no Brasil. Satirizando a moda dos conselhos sexuais em programas de TV dirigidos basicamente às mulheres, Bisso criou a "sexóloga russa de linha soviética liberal" Olga del Volga, que responde às cartas (quase sempre fictícias) de suas aflitas telespectadoras, sobre sadomasoquismo, orgasmo, homossexualismo, masturbação, etc. Olga tem a missão de "aumentar o índice de orgasmo per capita dos brasileiros". Assim, quando uma telespectadora escreve-lhe que finalmente teve um orgasmo ontem à noite, "mas não sei se foi o orgasmo certo", Olga responde: "Não se preocupe; orgasmo é como ônibus: a gente perde um e logo em seguida vem vindo outro". Ainda numa carta fictícia, alguém pergunta-lhe qual roupa é mais indicada para o ato sexual. E, quando uma falsa ingênua quer saber como se faz sexo oral, Olga responde: "Pode-se fazer por telefone, gritando pela janela e até fazendo gargarejo ao lado do namorado".

O sucesso sistemático de todos esses personagens, diante do público, seria chocante caso já não tivesse constituído uma espécie de rotina, na televisão brasileira. Uma das evidências de como o homossexualismo tem sempre audiência garantida são os vários debates, ocorridos em programas de alcance nacional, sobre Aids. Também é prova disso o estrondoso sucesso, em programas femininos, do mais famo-

so desenhista de alta-costura no Brasil, Clodovil Hernandez, que começou a apresentar-se dando conselhos numa linguagem acidamente embichada. Depois de adquirir notoriedade nacional, Clodovil passou a ter seu próprio programa semanal de variedades. Para o lançamento do programa, houve um coquetel no mais luxuoso hotel de São Paulo. No ar, dentro do chamado horário nobre (o mais concorrido), Clodovil entra no meio de cenários "chiquérrimos", com seu nome brilhando em neon azul. Devidamente assessorado por uma equipe de bailarinos e técnicos, ele canta, dança, recita poemas, apresenta desfiles de moda, entrevista personalidades, ironiza; rodeado de 35 noivas reais que a produção do programa colocou em cena, Clodovil dá conselhos sobre o casamento — tudo com a finíssima e felina afetação da mais nova estrela do Brasil. Na onda do sucesso, Clodovil também subiu aos palcos; numa peça especialmente escrita para ele e por ele interpretada, percorreu o Brasil contando a história de um costureiro que disputa, com uma cliente rica, um rapaz belo e pobre. (Onde será que já lemos essa história?)

A descoberta do filão atingiu também os travestis, até há pouco rigorosamente impedidos de aparecer no vídeo. Nos sábados à tarde (horário de relax da sagrada família brasileira sempre pronta a consumir), um infindável número de travestis miseráveis apresenta-se para um concurso de dublagens, dentro do programa *Hora do Bolinha*. Evidentemente, é grande a audiência para ver esse desfile de parcos talentos e de farto exotismo. Mas há também requintes, quando se trata de vender. Recentemente, a TV brasileira apresentou um *gingle* no qual uma belísisma morena de vestido decotado e ar sensualíssimo apresenta um novo tipo de armário e insiste para que as pessoas não se deixem enganar pelas aparências. *Aparentemente*, um anúncio comum. Mas, após um cuidadoso trabalho de divulgação complementar ao *gingle*, o público espantou-se ao descobrir que se deixara "enganar pelas aparências": aquela fascinante morena era na verdade o travesti Roberta Close que, da noite para o dia, ganhou fama nacional, passando a ser o assunto predileto dos mídia, de quem ganhou epítetos maliciosos como o de "a nova Namoradinha do Brasil". Suas fotos fizeram esgotar-se, em apenas três dias, os 200.000

exemplares da revista *Playboy* que as publicou, em maio de 1984. Vivendo sobretudo como modelo profissional, Roberta tornou-se, a partir daí, figura obrigatória em festas chiques do Rio de Janeiro e São Paulo, sendo acossado e até pedido em casamento por certos homens da sociedade. Em pouco tempo, deflagrou-se um debate nacional em torno disso que passou a ser chamado o "fenômeno" Roberta Close — aliás, Luiz Roberto Gambine Moreira, então com 22 anos. Psicanalistas analisaram-no como o andrógino que acionava, indiferentemente, tendências heterossexuais e homossexuais mescladas na libido dos brasileiros; tornando-se ídolo, ele era desejável justamente por corresponder às fantasias sexuais que trazemos em nosso inconsciente. Isso sem esquecer que, com seu porte de princesa, Roberta poderia ser, na fantasia popular, algo assim como nossa Grace Kelly tropical. Incentivado até à exaustão pelos mídia, o debate acabou sendo engrossado por boatos envolvendo o cantor-compositor Erasmo Carlos e sua mulher, que teria tentado o suicídio por causa de um suposto romance entre seu marido e La Close. Coincidentemente ou não, Erasmo incluíra em seu último LP a canção *Close* (dele e de Roberto Carlos), onde se faziam referências diretas às invulgares qualidades físicas de Roberta, aí, chamada, inclusive, de "inenarrável monumento". A canção subiu rapidamente para os primeiros lugares nas paradas de sucesso, enquanto a esposa do cantor se recuperava de um tiro (assim-dito) acidental que lhe perfurara intestino, estômago, baço e pulmão. A partir daí, os jornais já começavam a tentar frear essa bola-de-neve que eles próprios tinham empurrado ladeira abaixo. Ruy Castro, na *Folha de São Paulo*, receia que o fenômeno se espraie demais e previne: "Depois não se queixem se a população brasileira chegar finalmente ao crescimento zero".[49] No mesmo jornal, Pepe Escobar indigna-se: "Como não se revoltar em um país alienado a dois ou três bancos, onde o símbolo sexual é um travesti? (. . .) Nós nem vivemos a história e já mergulhamos nos estertores da decadência".[50] Na *Istoé*, um sociólogo pondera que "alguma coisa está muito errada quando um travesti é modelo de bom-comportamento".[51] As feministas, por sua vez, vêem na fama de Roberta Close uma evidência a mais do machismo nacional, já que os homens veneram nesse travesti os mesmos ingre-

dientes da mulher-objeto típica: frágil, gostosa e bem-comportada. Enquanto isso, a própria Roberta mostrava-se razoavelmente consciente de estar sendo devorada como mito e explicava esse fato primordialmente por se tratar de Brasil: "Um país tão atrasado que nele eu sou notícia!".[52] Em todo caso, a fama chegou a ultrapassar as fronteiras nacionais. Na vizinha Argentina, Roberta tornou-se capa de revista e, sarcasticamente ou não, foi apontada como "exemplo da beleza e sensualidade da mulher brasileira".

Nosso trapo, nossa arte

Passada a fase de absorção que o *boom-guei* propiciou, o resultado foi uma espécie de grossa casca defensiva contra a homossexualidade, a nível cultural. Certos setores da sociedade passaram a manifestar um novo descaso típico de quem se julga "por dentro do assunto". Algo como concluir que, após ser descascada, a fruta exótica tem um sabor apenas corriqueiro. Então, sobra o bagaço. E as maneiras de oprimir se sofisticam. Faz pouco, a *Folha de São Paulo* — atualmente o mais liberal diário do país — noticiou dois lançamentos de livros gueis, que ocorreriam no mesmo dia e horário; com velada ironia, mas sem perceber que estava entregando o jogo, a notícia dizia que era preciso comparecer aos dois locais, "para não passar por preconceituoso": como o que importa mais são as aparências, essa caricatura de liberação resulta num mero reforço das defesas e não em real mudança a nível de consciência. Por que? Porque a permissividade é uma fórmula diabólica graças à qual as mentes cultivam sabores artificiais e encenam liberação para na verdade não liberar nada. Em que medida a produção cultural pró-guei (tantas vezes complacente, auto-piedosa) teria ajudado a chegar até aí? Não se trata de apontar culpados; mas também não se pode deixar de suspeitar que a produção cultural (de homossexuais ou não) padeceu de espantosa ingenuidade ao levantar o véu do mundo das bichas e lésbicas, achando que isso constituía *ipso facto* um gesto de liberação. Antes de tudo, essa produção, de forma geral, passou longe da poesia; e, em se tratando de criação cultural, convenhamos que houve aí um retumbante fracas-

so. É provável que esse tenha sido justamente o mais alto tributo cobrado pela ideologia do consumo — mesmo quando as intenções possam ter sido as melhores possíveis.

Dos saldos reais, menciono um que usou justamente o único elemento que restou: o trapo. E, com o trapo, criou-se uma experiência que considero fascinante. Trata-se do grupo teatral Vivencial Diversiones, que existiu no Recife entre 1979 e 1981. Num teatro miserável, à beira de um mocambo, um ex-postulante a monge beneditino e ex-funcionário da FEBEM aglutinou um grupo basicamente de favelados e travestis deserdados que faziam *trottoir* na vizinhança, quase todos adolescentes, analfabetos e rigorosamente à beira da delinqüência. Orientado por ele, o grupo começou a vomitar seus delírios no palco, ora pirateando textos, ora inventando em cima de seu amor pela obscenidade. Na verdade, continuava-se a tradição do teatro de rebolado e, talvez inadvertidamente, a experiência dos Dzi Croquetes — mas agora com um componente de marginalidade radical, que da vida passava para o palco, onde se tornou tema e estilo. Em outras palavras: ali a bichice tornava-se elemento deflagrador da invenção subversiva. Nos bastidores do teatro, havia quilos de lixo significante: restos de vestidos-encontrados-por-aí, caixas de papelão para compor improvisados cenários, trastes velhos de múltiplas e inesperadas funções. No espaço da platéia — com mesinhas em estilo café-concerto mas em chão de terra batida — travestis-vedete vendiam livros de sacanagem junto com chocolates, assim como bonequinhas artesanais que ostentavam os faustosos pseudônimos dos artistas viados (ou *frangos*, como se diz no Recife): Grace Flórida, Luciana Luciene, Lee Marjories, Andrea Coccineli, Celi Bee, Lara. No palco, dublam-se cantoras famosas, quase sempre acrescentando um delicioso elemento de escracho. Há quadros dramáticos picantes, ou crônicas e poemas encenados, sem falar de uma paródia de *As criadas* de Genet, no mais puro estilo-lixo. Os atores quase nunca convencem. Mas o verdadeiro espetáculo está nas entrelinhas, e sua originalidade instigante é mais importante que sua beleza, pois o que importa é esse processo onde o lixo é transfigurado. E o segredo encontra-se justamente na ambigüidade. Ali os homens atendem por nomes femininos ou feminizam, de algum modo, sua virilidade. Beto Hollywood,

belo rapaz alourado e peludo, puxa para o lado os longos cabelos anelados e prende aí uma velha flor de crepom; veste uma roupa de rumbeira e faz variações em torno da ambigüidade. Marquesa, frango que tem filhos e tudo, coloca meias-renda nas pernas peludas e entra travestido em cena, mexendo com a platéia, escrachando a política do país — onde "a oposição já faz parte da situação". Cínico e pessimista, Petrônio é o punk-surrealista do grupo: entra em cena com enorme mancha negra em torno de um olho; representa uma bicha fechativa a paquerar um bofe que termina por agarrar avidamente o pinto da boneca — variações em torno da ambigüidade. Celi Bee, rosto duro de menino e corpo ossudo de faminto, dubla uma Janis Joplin drogada, para no final dizer: Pico mata! Bom mesmo é pica! Petrônio volta ao palco, agora com uma cabeleira de palha roxa e rosa, dublando em rotação acelerada uma famosa cantora sapatão. Depois, alguém faz um *strip-tease* completo; para espanto do público, trata-se de uma mulher: Juraci, a única do grupo. Não demora, Juraci volta à cena, desta vez acompanhada do travesti Andrea, loiro e de ar aristocrático. Fazem *strip-tease* juntas. Ao final, inteiramente nuas, as duas dão-se as costas, agarram-se as mãos e vão girando lentamente, ao som da música. O público pode notar uma xoxota em Juraci e um pinto em Andrea; mas talvez fosse o contrário: um pinto em Juraci e uma xoxota em Andrea. Silêncio eloqüente. Em cena: a relativização provocada pela prática radical do paradoxo.

Acusado pelos esquerdistas de ser um bando de bichas irresponsáveis e tachado de comunista pelos conservadores, o Vivencial Diversiones tornou-se, repentinamente, o mais estrondoso sucesso teatral do Recife e o Café da moda. Suas paredes, que não eram paredes mas pano, foram mudadas. Construíram-se paredes reais. Nos fins-de-semana, o público predominantemente heterossexual disputava lugares no espaço apertado — e havia inclusive famílias inteiras, por ali. Muita gente sobrava do lado de fora, mesmo considerando que os ingressos eram caros; e cada espetáculo montado ficava meses a fio em cartaz, numa cidade predominantemente miserável. Um dia o Vivencial acabou. Sua ambigüidade se esgotara, sua originalidade também. Não sei até que ponto o sucesso foi responsável por seu fim. Arris-

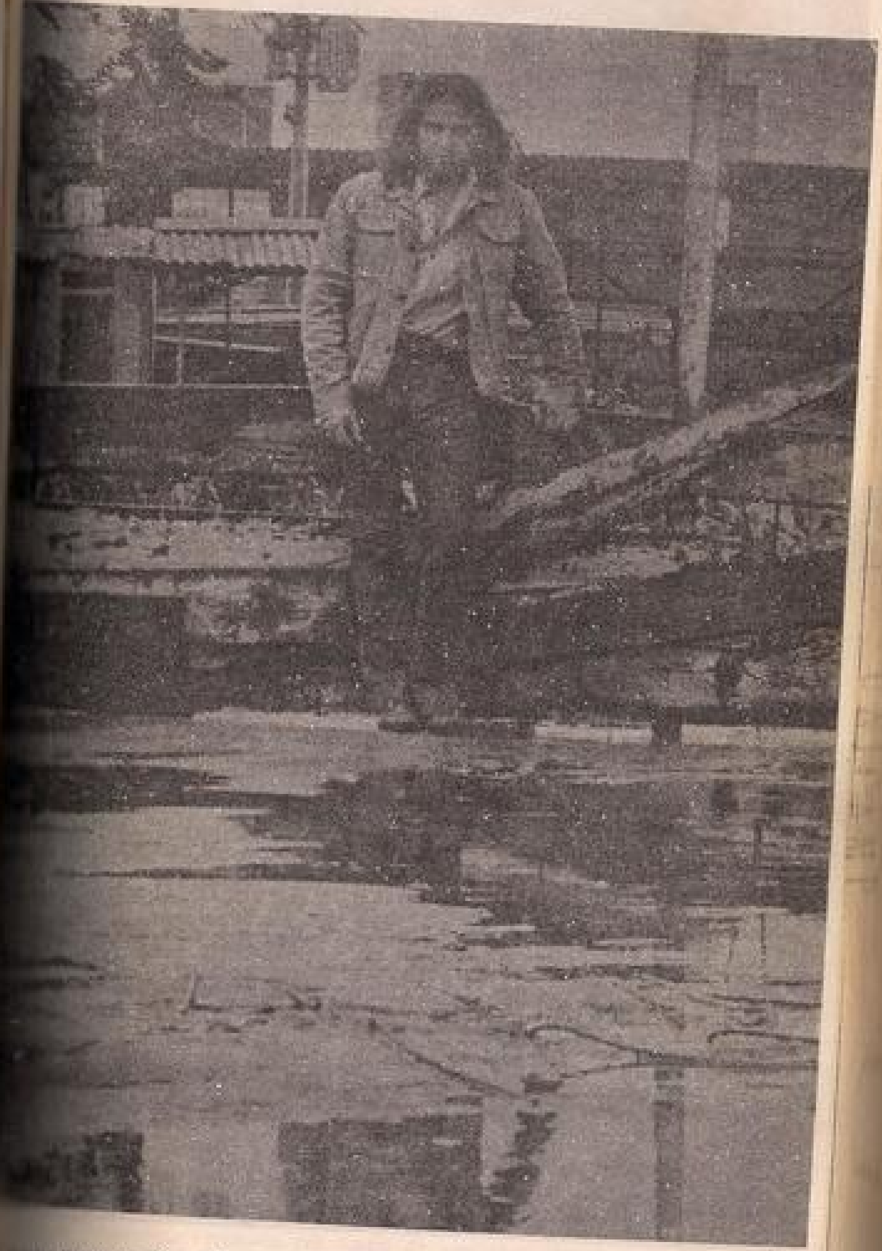
co dizer que o Vivencial Diversiones não conseguiu sobreviver porque se aproximou demais dos centros do poder e, com isso, abandonou a difícil arte da corda-bamba que a marginalidade lhe permitia. Secou. Ao absorver sua proposta, o sistema talvez tenha lhe confiscado o passaporte para a poesia.

---

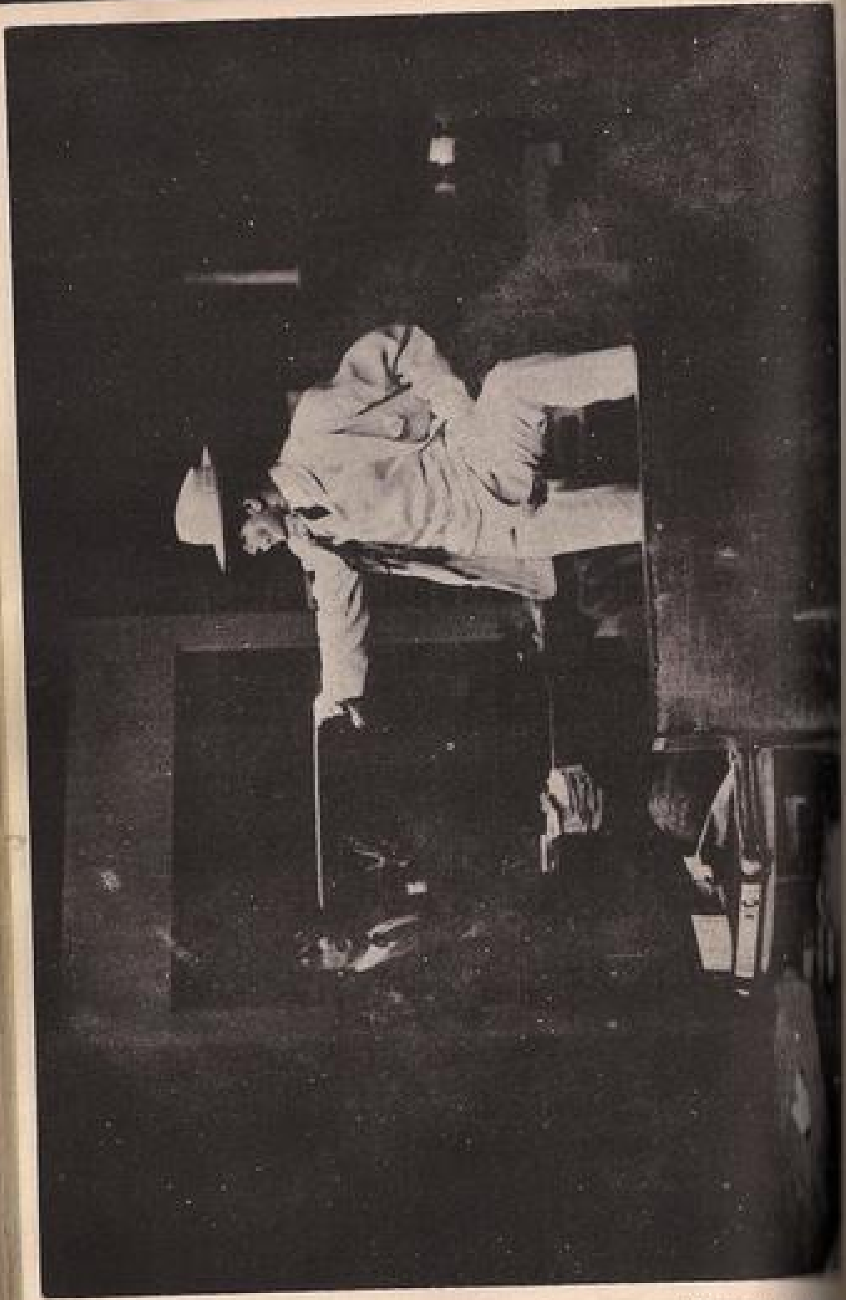
1. *O teatro no Brasil*, de J. Galante de Souza, tomo I, Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro, 1960, págs. 118/9.
2. J. Galante de Souza, *op. cit.*, pág. 91.
3. *A personagem negra no teatro brasileiro*, de Miriam Garcia Mendes, Editora Ática, São Paulo, 1982, págs. 13/14/15.
4. *apud O teatro em Mato Grosso no século XVIII*, de Carlos Francisco Moura, Edições Universidade Federal de Mato Grosso/SUDAM, Belém, 1976, pág. 64.
5. *apud* J. Galante de Souza, *op. cit.*, pág. 115.
6. *apud* J. Galante de Souza, *op. cit.*, pág. 116.
7. *apud* "O capoeira, um teatro do passado", de Valdemar de Oliveira, in *I Concurso Nacional de Monografias — 1976*, Serviço Nacional de Teatro, Brasília, 1977, pág. 11.
8. Valdemar de Oliveira, *op. cit.*, pág. 14.
9. Valdemar de Oliveira, *op. cit.*, pág. 16.
10. *apud* Valdemar de Oliveira, *op. cit.*, pág. 22.
11. *apud* Valdemar de Oliveira, *op. cit.*, pág. 22.
12. *apud* Valdemar de Oliveira, *op. cit.*, págs. 16/17.
13. *apud* J. Galante de Souza, *op. cit.*, pág. 119.
14. Carlos Francisco Moura, *op. cit.*, pág. 63.
15. Carlos Francisco Moura, *op. cit.*, pág. 65.
16. *História do teatro na Bahia (séc. XVI-XX)*, de Affonso Ruy, Livraria Progresso Editora, Salvador, 1959, pág. 63.
17. J. Galante de Souza, *op. cit.*, pág. 120.
18. *Attentados ao pudor*, de Francisco Viveiros de Castro, Livraria Ed. Freitas Bastos, Rio de Janeiro, 2.ª edição, 1932, pág. 236.
19. *Sobrados & mucambos*, de Gilberto Freyre, Livraria José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 5.ª edição, 1977, pág. 159.
20. *apud Caminhos cruzados*, Peter Fry e outros, Ed. Brasiliense, São Paulo, 1982, pág. 50.
21. *Livro do Nordeste*, Gilberto Freyre e outros, Arquivo Público Estadual, Recife, 1979, pág. 132.
22. *O teatro no Brasil sob Dom Pedro II*, de Lothar Hessel e Georges Readers, Ed. da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1979, pág. 307.
23. *A scena muda*, n.º 128, 13/setembro/1923.
24. "Andrea de Maio em busca da perfeição", in revista Homem n.º 53, dezembro/82, São Paulo, pág. 16.
25. "Amor e medo", in *Aspectos da Literatura Brasileira*, de Mário de Andrade, Livraria Martins Editora, São Paulo, 1967.

26. *apud Românticos, Pré-Românticos, Ultra-Românticos*, de Brito Broca, Livraria Ed. Polis, São Paulo, 1979, pág. 86.
27. *Cartas de Álvares de Azevedo*, Academia Paulista de Letras, São Paulo, 1976, pág. 146.
28. Brito Broca, *op. cit.*, pág. 86.
29. In *Bom-Crioulo, The Black Man and the Cabin Boy*, by Adolfo Caminha, Gay Sunshine Press, San Francisco, 1982, pág. 21.
30. *Bom-Crioulo*, de Adolfo Caminha, Edições de Ouro, Rio de Janeiro, 1966, pág. 154.
31. "Um livro condemnado", de Adolfo Caminha, in *A nova revista*, vol. I, n.º 2, Rio de Janeiro, fev. de 1896, págs. 40/42.
32. Entrevista com Paschoal Carlos Magno, in *O Pasquim*, n.º 208, Rio de Janeiro, 2/7/73, pág. 6.
33. "Revista de Antropofagia", de Oswald de Andrade, in *Diário de São Paulo*, 24/4/1929, pág. 10.
34. "O filho de Macunaíma", in *ISTO É*, 2/12/1981, pág. 58.
35. "Inojosa lembra o amigo Mário de Andrade", in *O Estado de São Paulo*, 9/10/1983.
36. *Histórias do amor maldito*, Gráfica Récord Editora, Rio de Janeiro, 1967.
37. *Poemas do amor maldito*, Coordenadora Editora de Brasília, Brasília, 1969.
38. *Teatro*, de Oswald de Andrade, Ed. Civilização Brasileira, 1978, pág. 116.
39. *Morrer pela Pátria*, de Carlos Cavaco, Graphica J. do Valle, Rio de Janeiro, 1937, pág. 42.
40. Conferir Gilberto Velho, in *Caminhos Cruzados*, *op. cit.*, pág. 81.
41. *Teatro quase completo*, vol. IV, de Nelson Rodrigues, Ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1966, pág. 377.
42. Ney Matogrosso, entrevista à *Interview* n.º 5, São Paulo, maio de 1978, pág. 5.
43. Ney Matogrosso, entrevista citada.
44. Ney Matogrosso, entrevista citada.
45. Ney Matogrosso, entrevista citada.
46. Ney Matogrosso, entrevista citada.
47. Programa do show *Seu Tipo*, de Ney Matogrosso, 1980.
48. Jefferson del Rios, "Macho Beleza, rancor sobre um grande vazio", in *Folha de São Paulo*, 12/2/81.
49. Ruy Castro, "A exceção virou regra", in *Folha de São Paulo*, 16/6/84.
50. Pepe Escobar, "O enigma de um último vôo", in *Folha de São Paulo*, 8/6/84.
51. "O fenômeno Roberta", in *Isto é*, 4/7/84.
52. Junia Nogueira de Sá, "Roberta Close, a bela esfinge", in *Folha de São Paulo*, 31/5/84.

O travesti Andrea de Maio interpreta o travesti Geni, na peça *Ópera d[illegible]landro*, de Chico Buarque de Holanda, em 1979. (*foto do arquivo p[illegible] Andrea de Maio*)



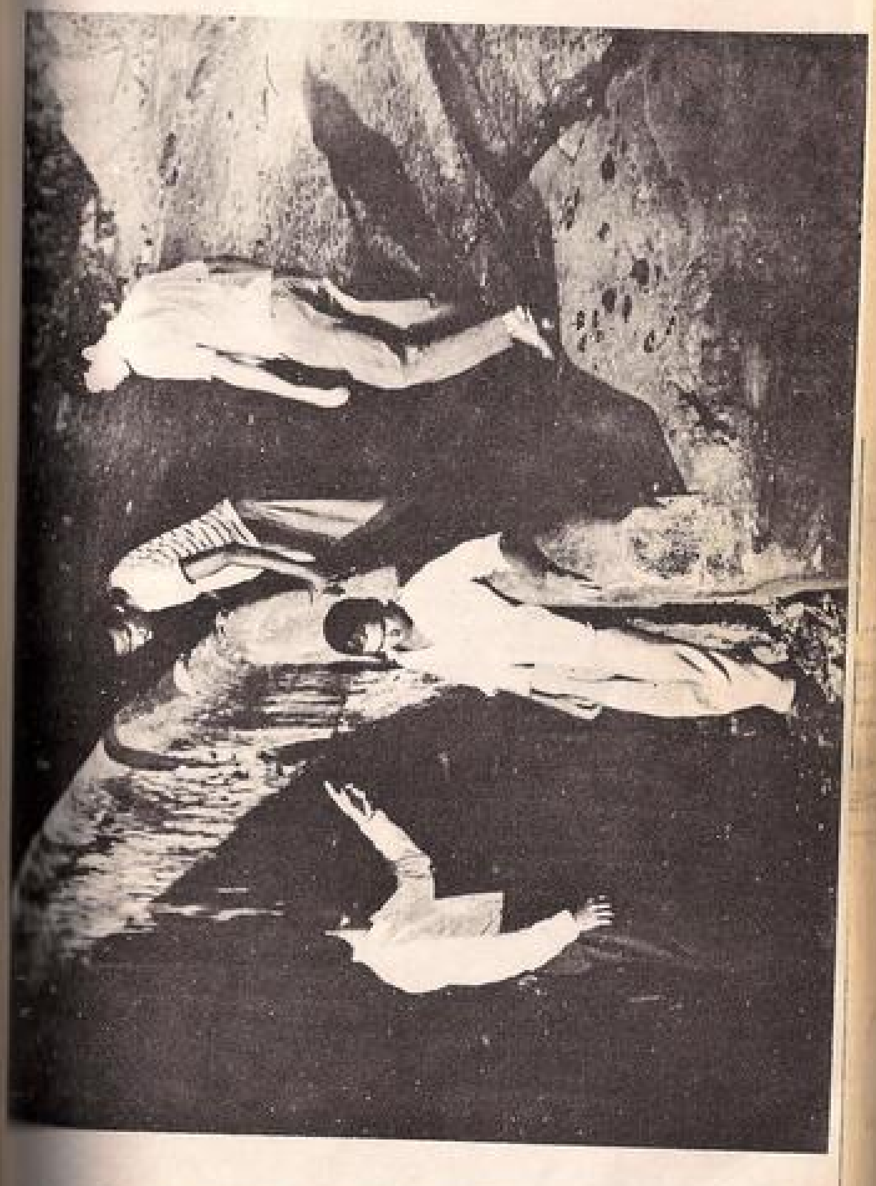
[illegible] Roberto Piva ("jet-set do amor maldito") aguarda a chegada do anjo. [illegible]971. (*foto de Paulo Klein*)



O Rei da Vela: Heloísa de Lesbos (Dina Sfat) ameaça Alberto I (R... Borghi), na antológica montagem de José Celso Martinez Correia, que at... o escracho antropofágico de Oswald de Andrade. *(foto dos arquivos do T... Oficina)*

... e *Meiaoito*: variações em torno de um caso de amor pós, nos hila-... quadrinhos do cartunista Angeli. *(cortesia © de Angeli)*

Repouso, de Darcy Penteado, um pintor de referência obrigatória, em se tratando de arte homoerótica no Brasil. (*reprodução por cortesia do autor*)



[illegible]nho (Jurandir Pimentel, encostado ao muro) e seus amigos, em *Bahia de Todos os Santos* (1959), de Trigueirinho Neto: uma ambiguidade erótica que [illegible] marcas no próprio estilo do filme. (*foto dos arquivos da Cinemateca Brasileira*)

A arte-lixo do grupo *Vivencial Diversiones*: da transgressão nacionalista de Sivirina Xique-Xique (o travesti-personagem Glenda Jakson, em *foto de Gilberto Marcelino*)...

...ao escracho antropofágico de um Anjo mais Moreno do que Azul. (*Vado Estevão como o travesti-personagem Valtânia*)

CAPÍTULO 5

A manipulação da homossexualidade liberada

"Saio escondido,
procuro por você,
mas eles me acham.
Papai me bate.
O Diretor me põe de castigo.
A Esquerda atenta contra mim."
Glauco Mattoso (1982)

Um dos problemas mais graves em países rigidamente controlados por uma elite dominante é que a História passa sobre eles como se fosse água sobre um leito de plástico. Essa é pelo menos a impressão que se tem do Brasil, onde a História se contorce em caminhos que parecem acabar no mesmo lugar, até esgotar explosivamente um ciclo e dar um salto compulsório para o próximo estágio. Em parte pelo fato de viver na periferia do Ocidente, em parte devido à reduzida população local que consome cultura, o Brasil parece ter muita dificuldade para digerir temas do seu tempo, preferindo modernizar-se apenas quando se encontra diante de fatos consumados. Acostumada a viver de grandes espetáculos, sua elite cultural macaqueia as últimas modas vindas de Paris ou Nova Iorque, quase sempre sem disponibilidade para reais mudanças. Na verdade, ela moderniza-se para não mudar. De modo que, no Brasil, a *modernidade* reduz-se facilmente à *última moda*. O Liberacionismo Homossexual conheceu um processo semelhante. Se ele chegou ao Brasil com pelo menos uma década de atraso e a seguir entrou num impasse, isso se deve em grande parte ao conservadorismo básico, à insensibilidade e ao comodismo da elite cultural, que consome as modas para continuar vampirescamente reciclando-se no trono do saber construído com esqueletos de tudo quanto são novas idéias abortadas. Assim, a atual profusão de personagens homossexuais em rádios, televisões e filmes brasileiros excita essa elite modernizada que se sente orgulhosa de já poder aceitar viados e sapatonas ao seu redor — "menos na minha família, claro!"... Modernizar-se sim; mas não exageremos. (Verificar, a propósito, *Apêndice* 2: "No país dos modismos")

Um retardado começo

Pode-se dizer que a eclosão do Movimento Homossexual no Brasil faz parte dessa mesma vã tentativa de se abrir para o mundo, buscando dialogar com seu tempo. Com o abrandamento, a partir de 1975, do mais recente ciclo ditatorial brasileiro, começou a esboçar-se entre nós um novo movimento de cosmopolitização. O golpe militar de 1964 tinha em suas entranhas um nem sempre secreto teor nacionalista/xenofóbico que, aliás, a esquerda daquele período compartilhava com gosto — não obstante as graves diferenças entre os dois polos ideológicos. Paradoxalmente, a compulsória modernização deste período da vida brasileira ocorreu, no terreno cultural, por força dos próprios militares que, ao provocar o exílio de um grande número de intelectuais, colocaram-nos em contacto brutal com o *mundo*. Anos depois, quando esses personagens começaram a voltar, graças à anistia, trouxeram consigo vivências que haviam absorvido em sua forçada temporada longe do lar. Foi assim que nos chegou, por exemplo, o euro-comunismo. Assim nos chegaram também as inquietações ecológicas, feministas, anti-racistas tal como vicejavam, àquele período, em países capitalistas avançados — Estados Unidos, França, Alemanha, Inglaterra, Itália, Suécia. No mínimo, isso faz parte daquele gesto canibalesco — tão comum na vida brasileira — de digerir o estrangeiro para garantir uma identidade periclitante. Teoricamente, a possibilidade de modernizar-se significa igualmente uma maneira brasileira de sobreviver.

Também eu me exilei (durante três anos, voluntariamente) e, de volta ao Brasil, em 1976, trouxe novidades do *mundo*. Sei que estou perfeitamente envolvido nos fatos a serem aqui narrados, e não alimento qualquer intenção de ser científico, ao narrá-los. Ao contrário, pretendo dar uma espécie de depoimento, como protagonista que muitas vezes fui. A verdade é que, ao voltar de uma frutífera estadia nos Estados Unidos, México e vários outros países latino-americanos, eu me sentia um ser profundamente híbrido, com características impossíveis de serem enquadradas dentro de um único padrão cultural. Fora do Brasil, eu vivera inúmeras novas experiências, retendo delas o que me parecera mais significativo, mais agradável. E foi assim que

me senti redobradamente solitário, ao voltar "para o lar", depois de conviver com militantes gueis americanos, feministas socialistas e revolucionários brasileiros exilados. Não conseguia trocar idéias com os antigos "companheiros" de partido; ficava chocado com a falta de pontualidade nos encontros ou a irresponsabilidade no trânsito; e me irritava com o consumismo do já ampliado gueto guei que encontrei no Brasil de meados da década de 70. Foi essa sensação de inadequabilidade que me levou a tentar agrupar alguns estudantes universitários homossexuais, para formar um núcleo de discussão sobre homossexualidade, ainda em 1976, na cidade de São Paulo. Às reuniões nunca esteve presente mais do que uma dúzia de pessoas, todos homens jovens. Alguns vinham com vagas propostas liberais e reivindicatórias, enquanto outros pensavam e sentiam com os mesmos entraves ideológicos da velha esquerda. Houve tentativa de estudar alguns textos. Mas os participantes, muito reticentes ante a experiência, estavam paralisados por sentimentos de culpa — mesmo quando, pelo fato de serem homossexuais, tivessem sofrido humilhações da parte de seus companheiros de partido. A grande pergunta que se faziam ia ser comum, daí por diante, nos grupos de homossexuais da primeira fase do Movimento: seria politicamente válido que nos reuníssemos para discutir sexualidade, considerada secundária no contexto da grave situação brasileira? Sem uma resposta clara, qualquer movimento empacava nessa questão. Como se não bastasse, 70% do grupo admitia francamente se achar anormal por causa de sua homossexualidade. Nessas condições, não é de estranhar que o projeto tenha ruído após algumas penosas reuniões.

Passados dois anos, o quadro político brasileiro evoluíra sensivelmente. Já havia um certo clima de ousadia no ar, tanto em relação ao estado policial quanto à esquerda oficial. Em 1978, grupos de mulheres, ainda muito sufocadas pelo alinhamento partidário, começavam timidamente a incursionar por temas sacrílegos como sexualidade e aborto, já dentro de uma orientação crescentemente feminista. E tentavam impor uma autonomia metodológica em suas discussões, que foram se ampliando em torno da criação de alguns jornais e com a chegada das exiladas. Também os negros iniciavam as primeiras investidas para discutir o racismo, cultura e

organização da população negra, fora do círculo de ferro dos partidos e centralismos da velha esquerda. Ao mesmo tempo, alguns sérios desastres ecológicos — rios envenenados, crianças nascidas sem cérebro por excesso de poluição, devastação avassaladora da Amazônia e o babilônico plano nuclear brasileiro, iniciado às escondidas pela ditadura militar — começaram a impulsionar diversos núcleos de ativismo ecológico. Para a esquerda ortodoxa, tudo isso apresentava problemas novos; se para ela, a sexualidade e o racismo eram temas incomodamente discutidos fora dos parâmetros da luta de classes (ou "luta maior", em sua gíria), o aborto lhe criava desagradáveis atritos com a igreja católica progressista (sua aliada) e a questão da tecnologia nuclear despontava como um dado fundamenal no quadro da geopolítica continental, na medida que as investidas nucleares do Brasil e Argentina significavam uma ruptura da hegemonia imperialista americana, inclusive por possibilitar o acesso à bomba atômica que os Estados Unidos tanto temiam.

Foi nesse contexto de ebulição que, em finais de 1977, alguns intelectuais e artistas homossexuais de São Paulo e Rio de Janeiro encontraram-se a propósito de uma antologia de literatura guei latino-americana feita por Winston Leyland, da *Gay Sunshine Press*. A partir daí, surgiu a idéia de se formar um Coletivo para criação de um jornal de homossexuais, que discutisse os mais diversos temas e fosse vendido mensalmente nas bancas de todo o país. Esse grupo (do qual eu fazia parte) se cotizou e o projeto floresceu, com uma periclitante infra-estrutura financeira. Em abril de 1978, aparecia então o número Zero do jornal *Lampião* — fato quase escandaloso para as pudicas esquerda e direita brasileiras, acostumadas ao recato, acima de tudo. *Lampião* vinha, bem ou mal, significar uma ruptura: onze homens maduros, alguns muito conhecidos e respeitados intelectualmente, metiam-se num projeto onde os temas tratados eram aqueles considerados "secundários" — tais como sexualidade, discriminação racial, artes, ecologia, machismo — e a linguagem empregada era comumente a mesma linguagem desmunhecada e desabusada do gueto homossexual. Além de publicar roteiros de locais de pegação guei nas mais diversas cidades do país, nele começaram a ser empregadas palavras proibidas ao vocabulário bem-pensante (como *viado* e

bicha), de modo que seu discurso gozava de uma saudável independência e de uma difícil equidistância inclusive frente aos diversos grupos da esquerda institucionalizada. Tratava-se de um jornal que desobedecia em várias direções.

Enquanto *Lampião* vinha à luz no Rio de Janeiro, em São Paulo iniciaram-se, por essa mesma época, as reuniões de um grupo de homossexuais interessados em organizar-se para discussão e atividade liberacionista, ao qual me integrei com grande satisfação. Composto predominantemente de jovens atores, profissionais liberais e estudantes, o grupo era pequeno e assim permaneceu durante quase um ano, indo servir de matriz para todos os demais que viriam depois. A partir daí, o Movimento homossexual no Brasil teria como espinha-dorsal grupos que aglutinavam militantes um pouco à maneira de clubes fechados de viados e lésbicas. Evidentemente, cada grupo procurava ter suas regras mínimas e seu estilo próprio, buscando acentuar diferenças para aí encontrar sua identidade — elementos que podem ser considerados como sistemas de defesa frente ao meio-ambiente hostil. Algo semelhante parece ter ocorrido nos primórdios do Movimento de liberação guei americano e europeu, com a *Sociedade Mattachine* e a *Arcadie*, respectivamente nos Estados Unidos e França.

Já em nossas primeiras reuniões, despontaram estilos e preocupações não muito comuns nos encontros de jovens esquerdistas da época. Os temas procuravam concentrar-se sobre os indivíduos ali presentes e suas experiências quotidianas, assim como dúvidas, problemas, projetos, visando dessa maneira atuar sobre a realidade sem começar pelo *outro* mas por nós próprios. O modelo era, até certo ponto, o *gay consciousness-raising group* americano, através do qual se buscava uma identidade enquanto grupo social. Em todo caso, tal disposição provinha de uma firme decisão de se auto-gerir, tomar consciência de seu próprio corpo/sexualidade e reativar aspectos esquecidos no relacionamento grupal. A experiência e/ou contacto que boa parte de nós tínhamos tido com partidos políticos de esquerda levava também a uma preocupação em desalinhar-se, no sentido de realizar uma atuação política enraizada fundamentalmente em nossas próprias vidas, longe dos comitês centrais. Queríamos propositalmente deixar de lado as histéricas e estéreis discussões

políticas onde se programa a revolução do *outro*, o que significa que, desde o início, estávamos preocupados em não mais separar as esferas pública e privada, o crescimento da consciência individual e a transformação social. Sabíamos, por exemplo, que muitos militantes de esquerda afundavam-se cegamente no ativismo político como resultado de uma refinada repressão sexual. Num artigo assinado coletivamente pelo grupo, considerávamos as trepadas como atos políticos, mesmo porque a atuação política devia "estar cheia da ternura que tínhamos aprendido fora e debaixo dos lençóis".[1] Começamos a pensar, de início timidamente, no prazer como um direito legítimo de qualquer cidadão; especialmente em se tratando de um país de grande pobreza como o Brasil, queríamos crer que a miséria não neutraliza a alegria. Estimulávamos as manifestações de ternura e fraternidade entre nós, os participantes, e contestávamos tanto as lideranças quanto a representatividade do tipo parlamentar. Além disso, já brotavam temas ligados à quebra de papéis sexuais, à ruptura do modelo heterossexista de relacionamento amoroso e à poligamia como proposta potencialmente transformadora. Em resumo, o espaço dos encontros semanais era desejado como espaço fundamentalmente de solidariedade e transformação, onde ocorriam também freqüentes paqueras e transas sexuais, que considerávamos como componentes legítimos desses encontros.

No entanto, um dos problemas constantemente sentidos, nesse período inicial, foi a ausência de mulheres, cujo número era reduzido e flutuante; as mulheres que porventura apareciam — em geral trazidas por amigos bichas — vinham uma vez e não voltavam. Isso era considerado grave, por certa parcela dos participantes interessados numa análise feminista da repressão sexual e numa aliança com os emergentes grupos de mulheres liberacionistas. Mas o fenômeno da flutuação não era privilégio das mulheres. Muitos rapazes vinham para dar uma olhada e não voltavam, decepcionados com nossa "falta de objetividade e organização". É que, comparativamente aos grupos políticos atuantes, não tínhamos nenhuma "consistência ideológica" ou organicidade. Muitos pediam, antes de se retirar, que os avisássemos quando o grupo estivesse preparado para tomar um rumo definido. Para gente ainda ligada ao movimento estudantil, era

difícil compreender que aquele grupo informe e inquieto era assim justamente porque pretendia fermentar novas idéias sobre práxis política. Quanto a isso, havia uma crescente preocupação de contestar o ativismo como forma de busca e exercício de poder. Mesmo às tontas, aquele pequeno grupo queria contestar a própria questão do poder, ciente de que nossa sexualidade (nossa *terra de ninguém*) sofria um controle social inerente a *qualquer* forma de poder disputado e conquistado. Para um período que ainda obedecia aos ecos da revolução de estilo guevarista, tal proposta soava muito atrevida, pois contestava também a legitimidade das auto-denominadas vanguardas de esquerda tomarem o poder "em nome do povo".

Novas idéias no front

O grupo se encontrava num impasse quando, em fevereiro de 1979, teve a oportunidade de estrear num debate público, na Faculdade de Ciências Sociais da Universidade de São Paulo, então um dos pulmões do progressismo oficial brasileiro. O auditório estava abarrotado. À mesa, representantes do grupo tinham se enchido de calmante e sofriam de diarréia (inclusive eu). As posições se encarniçaram. De um lado, estudantes e profissionais da esquerda universitária protestavam sua fidelidade ao dogma da luta de classes e ao carisma do proletariado. De outro, nós reivindicávamos a originalidade de nossa discussão e independência de nossa análise, não abrangidas necessariamente pela luta de classes, mas nem por isso menos preocupadas com a transformação social. A primeira posição representava a "luta maior", segundo a qual haveria prioridades revolucionárias — e a prioridade máxima seria, justamente, a luta do proletariado que deflagraria e conduziria a revolução em seu sentido mais abrangente, sendo o demais irrelevante e até divisionista, em termos de revolução social. Diante dela, nós éramos a "luta menor", mesmo porque começávamos a contestar essa sacralização da classe operária. No debate da noite anterior, já os negros, que vinham se organizando contra a discriminação racial e pela afirmação de sua cultura, tinham merecido acusação de certa parte do público, de estar promovendo uma reles "discussão existencial" em torno de sua problemática. Em todo caso, como sabíamos que naquele debate sobre homossexualismo o auditório estava cheio de bichas e lésbicas, nós da mesa combináramos jogar, sempre que possível, as perguntas de volta ao público, para que ele assumisse a briga sem necessidade de porta-vozes. Quando, no final de acalorada discussão, um esquerdista ortodoxo observou que a luta homossexual escamoteava profundamente a questão da luta de classes, não contive minha irritação: subi numa cadeira e pedi às pessoas do auditório que relatassem fatos concretos de como *nós* homossexuais éramos escamoteados *justamente* em nome da luta de classes. A reação foi fulminante. Homens e mulheres, emocionados e sem medo de aparecerem publicamente como gueis, levantaram-se para relatar experiências pessoais de discriminação de setores progressistas contra eles, por serem homossexuais. Assim, foi citado o exemplo de uma professora daquela mesma Universidade, que pedira aos alunos um *paper* analisando os motivos da ausência de homossexuais entre os operários.[2] Essa era, aliás, a mesma opinião do messiânico líder sindical Lula, que à época também achava feminismo "coisa de quem não tem o que fazer".[3] Foram trocados xingos entre representantes do movimento estudantil e homossexuais ali presentes — sinal de que já não pedíamos desculpas pelo que fazíamos. Ao final, nossas camisas empapadas de suor davam a sensação de que o movimento homossexual brasileiro acabava de inaugurar um espaço que lhe era devido. Estávamos emocionados e nos beijávamos em público, já sem nenhum pudor. Só não sabíamos que aquela discussão era nosso primeiro enfrentamento com a esquerda universitária mas não seria o último, a nível individual, nem o mais violento. Na mesma faculdade onde ocorrera o debate, soubemos depois que um ativista guei (que gostava de se apresentar, provocadoramente, com o nome feminino de Taís e desfilar travestido pelas ruas noturnas de São Paulo) tinha sido atraído para um bosque nas vizinhanças e aí recebera uma surra que lhe custou um dente quebrado; enquanto o espancavam, os quatro militantes esquerdistas (seus conhecidos) acusavam-no de estar tentando dividir a luta do proletariado e o exortavam a parar com "essa frescura de movimento homossexual".

O resultado mais concreto aferido do debate na USP foi um surpreendente aumento de participantes no grupo que, a partir dali, passou a se chamar *Somos* — nome "expressivo, afirmativo, palindrômico, rico em semiótica e sem contra-indicações", como dizia um documento por nós publicado na época.[4] De dez gatos pingados, chegamos rapidamente a uma média de 100 pessoas. Essa afluência obrigou a uma reorganização estrutural, tantos eram os pequenos e diversificados grupos que se formaram, para troca de idéias e discussão, de uma forma mais sistematizada. As reuniões se revezavam nas casas dos diversos participantes, já que não havia um local parecido com sede — nem se queria, para evitar centralismos, burocratizações e também para manter um clima de semi-clandestinidade, ainda necessária naquele período da vida brasileira, inclusive porque tínhamos indícios de que a polícia acompanhava nosso trabalho. Com o tempo, ninguém mais entrava no *Somos* sem antes participar de reuniões informais onde as pessoas se conheciam, conversavam e trocavam experiências, naquilo que passou a ser chamado de grupo de "reconhecimento ou identificação", base molecular do nosso ativismo em fase inicial. O mais surpreendente de tudo é que, de repente, cresceu também o número de mulheres, até quase se igualar ao dos homens. Aos poucos, a maioria delas foi sentindo necessidade de se juntar num núcleo exclusivamente feminino. Seus argumentos relacionavam-se com a maneira discriminatória e machista com que eram tratadas pelas bichas em geral. Na verdade, podia-se ouvir, com freqüência, os homens referirem-se às mulheres como "rachas" ou "rachadas", designação que elas consideravam pejorativa. Tal situação significava uma batata-quente para todos; quando os homens tentavam uma atitude não preconceituosa, o resultado era quase fatalmente paternalista. Daí, iniciaram-se discussões gerais em torno do machismo e feminismo, que nem sempre chegaram a bom termo, acabando freqüentemente com as mulheres muito impacientes e os homens resistentes. Em todo caso, a intenção das lésbicas de formarem um núcleo autônomo e exclusivamente feminino gerou uma polêmica acalorada que durou várias semanas e deixou bem claro que ser homossexual não significava uma automática aliança com as mulheres — até pelo contrário.

Enquanto isso, no Rio de Janeiro, as coisas não iam nada bem para o jornal *Lampião*. Já desde agosto de 1978, vínhamos sofrendo, sob acusação de atentado à moral e aos bons costumes, um inquérito policial que estava sendo levado a efeito tanto no Rio quanto em São Paulo. A carta da polícia federal solicitando o inquérito referia-se a nós editores como "pessoas que sofriam de graves problemas comportamentais", de modo que constituíamos casos situados — segundo eles — na fronteira da Medicina Patológica; a carta pedia que fôssemos processados judicialmente e penalizados dentro da chamada Lei de Imprensa, segundo a qual poderíamos receber até um ano de prisão. Antes mesmo de instaurado qualquer processo judicial, fomos intimados e interrogados pela polícia, fotografados e identificados criminalmente; em resumo, a polícia já nos julgava antecipadamente culpados. No interrogatório, uma das primeiras perguntas feitas a vários dos editores era a confirmação do fato de serem homossexuais. Felizmente, os Sindicatos dos Jornalistas do Rio e de São Paulo ofereceram advogado gratuito e apresentaram todo apoio ao *Lampião*. Na polícia, lembro que fui fotografado com uma espécie de canga ao pescoço; coincidentemente ou não, nela estava inscrito o número 0240 — um viado ladeado por duas bolinhas... Logo depois, por um hábil mecanismo de transferência, a polícia exigiu os livros contábeis do jornal, visando encontrar eventuais irregularidades e fechá-lo por motivos relacionados com a receita federal. No segundo semestre de 1979, começaram a explodir bombas em bancas de jornais de vários pontos do país, com panfletos anônimos onde se exigia que não mais fossem vendidos nem jornais alternativos (quase sempre de esquerda) nem revistas ou jornais considerados pornográficos (e numa das listas apareceu o nome do *Lampião*). As bombas foram vagamente atribuídas, pelo governo, a comandos pára-militares. Mas nunca se instaurou nenhum inquérito para apurar donde provinham e quem eram os integrantes de tais grupos, auto-denominados *Falange Pátria Nova*, *Brigadas Moralistas* e *Comando de Caça aos Comunistas*. Essa nuvem escura pairou sobre o *Lampião* até meados de 1979, quando o inquérito policial foi arquivado, por não terem sido encontrados elementos suficientes para instauração de um processo judicial. Em todo

caso, foi engraçado descobrir que a peça-mestra das acusações policiais contra nós era exatamente a matéria de capa do número Zero, sobre o caso do jornalista Celso Curi, que desde 1977 vinha sendo processado pelo mesmo motivo: ofender a moral e os bons costumes — desta feita através de uma coluna homossexual, no jornal *Última Hora* de São Paulo, onde ele promovia "encontros entre anormais", segundo o Promotor Público.[5] Felizmente, Celso Curi foi absolvido pouco depois; o Juiz afirmou não considerar crime que homossexuais procurassem "se impor como segmento estruturado dentro da sociedade".

Por essa ocasião, já havia outros grupos ativistas gueis em São Paulo, Rio de Janeiro, Niterói, Belo Horizonte, Salvador, Brasília, Recife, João Pessoa e no interior do Estado de São Paulo. A experiência do *Somos*, por sua vez, tinha amadurecido e agora o grupo começava a trilhar caminhos um pouco mais complexos. Com seu crescimento, surgiu a burocratização, ainda que se procurassem manter os princípios da autonomia. Dentro de cada núcleo de trabalho — que abrangiam desde atividades de pesquisa, cartas de protesto e debates públicos até festas e contactos com outros países — elegia-se rotativamente um coordenador que integrava a equipe de Coordenação Geral, por um ou dois meses. Com isso, procurava-se dar maior organicidade sem perder a flexibilidade, mesmo porque era grande a flutuação de pessoas no interior do grupo, fato que muito freqüentemente emperrava trabalhos em andamento. Sempre dentro de uma proposta de ocupar espaço, houve uma tentativa de criar ações articuladas com dois outros grupos gueis em São Paulo, o *Eros* e o *Libertus* (este de Guarulhos). Criou-se então um *Núcleo de Defesa dos Direitos dos Homossexuais*, que não teve real efetividade nem durou muito. Em todo caso, uma das poucas atividades conjuntas foi a participação em debates públicos, seminários e simpósios universitários. Mas não só disso viviam as bichas e lésbicas libera-cionistas. Dava-se muita atenção ao lazer — afinal, uma de nossas reivindicações unânimes era o direito ao prazer. De modo que havia freqüentes festas promovidas em casas particulares ou boates gueis da cidade, assim como passeios e acampamentos. Com isso, buscava-se também multiplicar as

possibilidades de encontros fora dos referenciais consumistas do gueto.

Dentro do *Somos* creio que houve, sobretudo nessa época de ouro, uma série de tentativas interessantes, em termos de estilos alternativos de vivência política a nível do quotidiano. Uma das idéias-chave, presente desde os primórdios do grupo, foi a de que a homossexualidade devia ser uma instância de determinação dos próprios homossexuais. Daí porque víamos com antipatia as investidas de psiquiatras, juízes e padres, com suas teorias ou dogmas sobre a questão. Não gostávamos de ser objetos de pesquisa. Lembro de uma violenta discussão que eclodiu quando um dos membros do grupo, estudante de antropologia, começou a tomar notas exaustivas durante as reuniões, porque decidira fazer sua tese universitária sobre o *Somos*, para estudar o ativismo guei no Brasil. Ele só pôde continuar seu trabalho ali dentro mediante uma série de exigências — sobretudo a de que ele próprio, enquanto homossexual, seria apresentado como sujeito/objeto. Outro tema muito discutido era a dissolução de lideranças, para evitar que fôssemos novamente vítimas de porta-vozes e intérpretes. Não sei até que ponto isso seria viável. Em todo caso, havia uma não formalizada proposta auto-gestionária e de ação direta que grassava unanimente dentro do *Somos*, talvez como resultado das desagradáveis experiências que muitos tínhamos vivido com o centralismo da esquerda ortodoxa. A preocupação em contestar o messianismo das lideranças surgia, portanto, a partir da preocupação de que cada um de nós devia ser dono do seu próprio nariz (e corpo). Daí advinha também a proposta de independência, autonomia e não-alinhamento a programas partidários, que constituiu a mais consistente atitude política do *Somos*, até o choque com trotskistas ligados à *Quarta Internacional*, que pouco depois iriam tomar o grupo e impor suas posições partidárias. O que se queria, em resumo, é que os homossexuais organizados encontrassem uma forma específica de atuar, deixando despontar sua originalidade enquanto movimento novo no quadro da vida brasileira. Queríamos oferecer nossa contribuição particular para transformação das estruturas e exigíamos nosso espaço próprio, para poder florescer. Temo que isso nos tenha sido negado,

tanto pelo sistema quanto por sua oposição institucionalizada. Logo adiante se verá como.

Havia outros temas importantes — seja como objeto de discussão seja como referencial permanente nas atividades do grupo — que se relacionavam com a transformação a nível da vida quotidiana. Pensava-se que a revolução devia começar dentro de casa, mexendo em grandes tabus — tais como a vivência monogâmica e a possessividade no amor. Assim, não eram incomuns as relações sexuais grupais. E havia a prática consagrada de relações variadas entre pessoas — muitas vezes cristalizando-se em relacionamentos mais estáveis. Também era comum discutir-se sobre a relação com nosso próprio corpo, pensando numa sexualidade mais terna e menos genitalizada. A este respeito, vivi uma experiência singular, dentro do núcleo de estudos do *Somos*. Não sabíamos mais o que analisar, já que não conseguíamos levar a sério nenhum debate demasiadamente teórico sobre a homossexualidade — por puro mal-estar de se sentir personagem de zoológico. Então nos dissemos: se é para nos estudar, por que não começar a conhecer nossos corpos, a primeira e mais escamoteada evidência de que somos diferentes uns dos outros? Decidimos nos reunir com a única finalidade de ficar pelados, para nos tocarmos indiscriminadamente uns aos outros e assim revelar as carnes que nossas relações ativistas teimavam em camuflar. Talvez se tratasse de uma intenção demasiado ingênua, mas na época isso fazia absoluto sentido, enquanto preocupação em colocar a vida cotidiana no turbilhão das transformações com as quais sonhávamos. A verdade é que isso foi mais difícil do que julgávamos. Alguns elementos do núcleo se opuseram à idéia, desde o início, e se retiraram horrorizados. A seguir, passamos quase dois meses discutindo se nos encontraríamos no escuro ou não, com música ou não, que tipo de música, qual local, etc., etc. O exagerado prolongamento da discussão evidenciava essa espécie de pânico provocado pelo desnudar-se (desvendamento) diante dos outros. Até que, certa noite, uma das bichas vestiu-se de odalisca e pôs-se a dançar para os demais. Então o *strip-tease* coletivo aconteceu. Nossos olhares tornaram-se adolescentes; ficamos medindo-nos atônitos, como se acabássemos de nos conhecer de verdade: então seu peito é assim? e sua bunda? e seu pinto? não sabia que

existiam pintas em suas costas e tantos pêlos em suas coxas! O encantamento foi geral. Resolvemos repetir a dose, numa outra ocasião. Dessa feita, éramos uns doze rapazes, tocando-se no escuro, indiscriminadamente, durante mais de uma hora. Lembro que fiquei fascinado, sentindo numa mão a textura inflada de uma cabeleira afro e, na outra, o inflar-se de um pau generoso, ambos entregando-se ao meu carinho. De tal modo a experiência nos fascinou que passamos a pensar, sarcasticamente, em propor a nudez generalizada nas reuniões dos partidos de esquerda, para subverter as sizudas discussões sobre os caminhos da revolução. Era o final de 1979. Aquilo parece ter sido o canto-de-cisne de nossas tentativas de instigação política e autonomia.

Cooptação, Institucionalização, Diluição

Por essa época, começou-se a preparar intensamente o *I Encontro Brasileiro de Grupos Homossexuais Organizados*, que afinal aconteceu em São Paulo, no mês de abril de 1980, reunindo (em plena Semana Santa) mais de duzentos rapazes e moças, representantes dos então nove grupos organizados existentes em todo o Brasil. Durante três dias, debateram-se acirradamente vários temas, num clima de desagradável competitividade e hostilidade, dentro de um encontro que fora candidamente pensado para troca de experiências e solidariedade. Aí ficou evidente também um generalizado e lamentável ufanismo homossexual — antigo chauvinismo mal resolvido, que continuava repartindo o mundo entre bandidos e mocinhos — exceto que agora os mocinhos(as) eram bichas e lésbicas. O clima parecia de Congresso estudantil, onde cada corrente política luta para colocar seus representantes na diretoria. No caso, não havia sequer diretoria a ser eleita — apesar de que a ala trotskista, ansiosa por criar mais uma caixa de ressonância, reivindicava a criação de um organismo centralizador do movimento homossexual, a nível nacional — esquecendo-se que era muito discutível a nossa representatividade sobre uma comunidade que sequer se caracterizava como tal. Além das disputas xenofóbicas e provincianas entre grupos de cidades e regiões diferentes, aí começaram a se ace..tuar (nem sem-

pre sutilmente) duas tendências políticas contrárias, em torno da questão da autonomia dos movimentos de liberação, frente aos partidos políticos. A palavra "fascista" voava como dardo, em todas as direções. Os mesmos trotskistas (da *Convergência Socialista* e *Organização Socialista Internacionalista*, ou *Libelu*, ambas da *Quarta Internacional*) compareceram com um inesperado contingente de representantes, levantando a suspeita (mais tarde confirmada) de que não se tratava de ativistas homossexuais mas de militantes do partido travestidos de viados, exclusivamente para efeito de votação. Apesar de serem dois grupos pequenos, seus componentes tinham grande experiência em disputas políticas, de modo que não lhes foi difícil usar de táticas manobristas e conchavos, para impor posições e evitar "vitória" dos adversários. Evidentemente, desaparecera das discussões um dos temas prediletos do cândido movimento homossexual de dois anos atrás: a contestação ao poder como tal. Nesse Encontro (ou desencontro), quem não queria foi obrigado a sair disputando o poder. E que poder era esse? O nascente *Poder Guei*, que o consumismo capitalista fazia florescer até o ponto de nos enganar com vãs promessas. Com isso também, começou a vir abaixo a procura de um espaço próprio para o Movimento homossexual brasileiro, que parecia correr o risco de ver suas especificidades diluídas dentro de propostas político-partidárias. Mais de uma vez, aliás, os esquerdistas alinhados já tinham deixado claro que pretendiam ter os homossexuais (assim como as mulheres e os negros) colocados (e domados) dentro de Departamentos estanques, em seus Partidos. Para se contraporem deliberadamente aos seus inimigos stalinistas (contrários à idéia de um Movimento homossexual), esses trotskistas deram o seu exemplo de "tolerância", fundando uma *Fração Guei da Convergência Socialista*, o que era, além de tudo, politicamente rentável por possibilitar um controle ideológico sobre os homossexuais, fazendo deles uma extensão e correia-de-transmissão partidária. O Poder Guei seria, então, representante, em sua área específica, do Comitê Central. Naturalmente, tratava-se de mais uma engenhosa forma de modernização, para não mudar absolutamente nada. Nós éramos vistos como mais um degrau possível para o partido ganhar poder político. E só.

Durante esse I Encontro Nacional, o momento mais crucial e mais revelador das divergências foi a votação em torno de uma moção que pretendia obrigar todo o Movimento Homossexual a participar da comemoração de Primeiro de Maio, Dia dos Trabalhadores, num Estádio de futebol da cidade-operária de São Bernardo, perto de São Paulo. O grupo insuflado e inspirado pelos trotskistas propunha uma participação compulsória e irrestrita. O grupo adversário ponderava que um número tão pequeno de homossexuais não tinha direito de representar o Movimento e, muito menos, a vaga comunidade homossexual brasileira em si; propunha, como contrapartida, que não houvesse participação obrigatória dos grupos e sim uma decisão a nível particular ou individual. Fui um dos que se opuseram à participação compulsória, para horror dos esquerdistas-de-algibeira ali presentes. Eu sabia, sobejamente, que a chamada "liderança proletária" costumava esconder, debaixo de seu apelo à unidade, todo tipo de imposição e manipulação, já que só aceitava a unidade conforme ditada por seu Comitê Central. Eu estava igualmente ciente de que, nos bastidores, os trotskistas queriam tirar óbvios rendimentos com a presença de homossexuais sob sua égide, no Primeiro de Maio, onde cada grupúsculo de esquerda se degladiava para aparecer mais. Para tanto, já fazia tempo que vínhamos sendo objeto de cooptação desses trotskistas, que colocaram à disposição do *Somos* o seu mimeógrafo e as dependências da sua sede, para confecção de faixas e como ponto de encontro de ativistas homossexuais. Podia-se perceber perfeitamente que ali estava começando a entrar em jogo a própria idéia de autonomia dos movimentos de liberação; se não queríamos ser vanguarda de um discutível Movimento homossexual, muito menos queríamos obedecer às palavras-de-ordem trazidas do interior dos partidos.

Indiscutivelmente, isso evidenciava que o Movimento homossexual começara a interessar à esquerda eleitoreira, que agora mandava emissários para nos vigiar e manter seu controle sobre nós. Assim, no último dia do Encontro apareceu, no meio de lésbicas, viados e travestis, um "operário autêntico", trazido pelos trotskistas. Ao microfone, ele nos contou como ficara surdo por causa das torturas na polícia e, assim devidamente credenciado, pelo seu "martírio",

mandou-nos uma mensagem e advertência: "Se estamos podendo nos encontrar aqui, isso se deve aos esforços da classe operária em sua luta contra a ditadura". A *classe operária* era, naturalmente a vanguarda abrigada sob seu Partido. Mais uma evidência, portanto, de como os auto-denominados "proletários" procuravam cooptar os homossexuais, lembrando-nos a dívida que tínhamos para com a *luta maior*. Abdias do Nascimento, prestigioso militante do Movimento Negro brasileiro, já batizara esse oportunismo esquerdista com o delicioso nome, suficientemente eloqüente, de machismo-leninismo.

A partir do Encontro, certas manobras subterrâneas começaram a vir à luz, em retrospecto inclusive. A semente do "vanguardismo proletário" já se fizera presente meses atrás, numa importante discussão para reestruturação do *Somos*. Não por coincidência, o líder da ala trotskista propusera que o grupo fosse restrito a um pequeno e selecionado número de pessoas e, daí por diante, passasse a ter como objetivo *orientar* (sic) novos grupos ativistas que fossem se formando a partir do *Somos*, pelo menos na cidade de São Paulo. Também sutilmente, o pequeno mas ativo núcleo trotskista foi se apoderando do setor de Divulgação Interna do *Somos*, setor esse que andava quase esvaziado e tinha como objetivo fomentar atividades e discussões teóricas dentro do grupo. Assim, os cursos e palestras que tal setor deveria promover passaram a ser "graciosamente" oferecidos pela própria *Convergência Socialista*, em sua sede. Houve um curso sobre Reich, então considerado pela moda progressista como o grande teórico marxista da sexualidade — e seu nome certamente fora escolhido para nos fisgar com esse aceno de modernidade. A proposta, muito sedutora, funcionou tão bem que, a partir daí, foi-se criando dentro do *Somos* um grupinho ideologicamente coeso, fechado e inseparável, que começou a patrulhar posições dos demais, para impor as suas. Só meses depois descobriu-se que, não por coincidência, esse grupinho compunha-se de pessoas que estavam fazendo um curso sigiloso de marxismo ministrado justamente pelos trotskistas, em sua sede — e esse curso só costumava ser dado para formação de futuros quadros partidários. Tal episódio nos assustou por suas claras implicações proselitistas, sobretudo porque os participantes tinham

sido escolhidos a dedo e em surdina, já que não se tratava de um curso aberto para qualquer interessado. No entanto, os que protestaram contra essa manobra de penetração foram cinicamente acusados de paranóicos — por estarem "vendo fantasmas", nada mais!

Logo depois, as bichas trotskistas começaram a tirar a máscara. Já admitiam pública e diretamente a necessidade de um partido que *orientasse o movimento homossexual*, para dar-lhe uma orientação proletária. E passaram, de fato, a agir dentro dessa ótica. Vendo sua proposta derrotada no Encontro, lançaram a idéia de um *Comitê Homossexual Pró-Primeiro de Maio*, chegando a organizar uma passeata guei, na concentração dos operários. Foi, portanto, debaixo de suas bandeiras que um grupo de bichas e lésbicas participou das comemorações do Primeiro de Maio de 1980, no Estádio de Vila Euclides, em São Bernardo. E, orgulhosamente, desfilaram perante milhares de sindicalistas, de estudantes e de intelectuais de esquerda, sem se dar conta que lá estavam melancolicamente apresentando seu certificado de boa-conduta e pedindo a bênção dos superiores. Naturalmente, receberam aprovação em forma de aplausos. Para mim, isso na verdade significou o início da domesticação do nascente Movimento homossexual brasileiro, cujo discurso de originalidade ainda incipiente começava a ser recuperado antes mesmo de florescer.

Em contrapartida, o grupo de bichas pejorativamente chamadas de *anarquistas, surrealistas* e *reacionárias* preferiu rebelar-se com uma autêntica desmunhecação: enchemos nossos cestinhos de quitutes (sim, eu estava lá) e fomos fazer piquenique num parque, onde acabamos encontrando milhares de operários a usufruir de sua folga. Por que não? No Dia do Trabalho, operários e bichas comemorávamos nosso direito à preguiça e à desobediência. No entanto, esse nosso gesto repercutiu como uma bomba, por entre as hostes da esquerda alinhada, dentro do *Somos*: tínhamos traído a luta proletária! A partir daí, a animosidade cresceu, as posições se radicalizaram e as disputas para ocupar espaço tornaram-se mais acirradas, com episódios que soariam hilariantes se não estivessem eivados de má-fé. Houve, por exemplo, trepadas entre adversários políticos, com o fim exclusivo de "colher informações" sobre as atividades do partido oposto.

E aconteceram cantadas programadas, com finalidade exclusivamente proselitista. Era o que chamávamos sarcasticamente de *política da cama*, em contraposição a *política do corpo*; a cama se politizara a tal ponto que se tornara extensão do Partido.

Muito coesos diante das tateantes posições dos demais, o pequeno núcleo pára-trotskista de bichas continuava firmemente disposto a tomar as rédeas do *Somos*. O escândalo explodiu quando foi descoberto um documento confidencial da *Convergência Socialista*, que era um perfeito manual com indicações específicas sobre como tomar o poder dentro do Movimento homossexual. Nele, o *Somos* era visto enquanto ponta-de-lança do proletariado dentro do Movimento Homossexual brasileiro; e a *Convergência Socialista* elegia-se, naturalmente, como a única vanguarda capaz de dar um adequado direcionamento revolucionário ao Movimento. Assim, por exemplo, esse documento previa até os *slogans* a serem usados no *Dia Internacional da Luta Homossexual*! (creio que 29 de junho...) Havia também indicações para controlar sindicatos considerados de alta incidência de homossexuais, como os dos Artistas, Professores e Bancários (sic). Nele se propunha ainda a eventual necessidade de se cooptarem militantes não-homossexuais para compor uma *Coordenação Nacional Homossexual* — importante bandeira dos trotskistas, dentro do Movimento guei.[6] Considerando irrespirável o clima de disputa partidária, o núcleo de ativistas adversários (onde, sem dúvida, se encontravam as cabeças mais inquietas do *Somos*) decidiu retirar-se para formar um novo grupo que a partir daí tentaria, em vão, dar consistência às propostas autonomistas. As lésbicas, oscilantes mas de certo modo propensas a aceitar as teses trotskistas, aproveitaram a mesma ocasião e se retiraram do *Somos*, para fundar um grupo autônomo. Voltaram-se então para as feministas, com quem iriam manter um efêmero namoro que acabou em desencanto, já que a linha mais recatada do feminismo brasileiro forçava um prudente descompromisso frente ao lesbianismo, incômodo empecilho às suas alianças com setores da esquerda político-partidária, à qual ainda continuavam ligadas por cordão umbilical.

Alguns meses depois dessa dupla dissidência, novo contingente retirou-se do *Somos*, para fugir à hegemonia trots-

kista cada vez mais incômoda. Por fragmentação, morria assim todo o vigor do primeiro e mais bem estruturado grupo de homossexuais ativistas do país. A partir daí, as energias dividiram-se e a capacidade de mobilização do Movimento homossexual como um todo diminuiu assustadoramente, sobretudo em São Paulo. O último ato em comum com outros grupos de liberação guei, feminista e negra foi uma passeata de protesto em junho de 1980, contra as batidas e prisões arbitrárias que o delegado de polícia Wilson Richetti vinha realizando em locais freqüentados por homossexuais, prostitutas e travestis, no centro de São Paulo (ver "A guerra santa...", no Apêndice 2). Nessa ocasião, debateu-se a proposta de não se realizar uma passeata e sim uma tomada festiva do centro da cidade, através de uma escola-de-samba e batucada. Além de descaracterizar nossa ação frente aos métodos do ortodoxo movimento de esquerda estudantil, pensávamos num protesto que fosse menos sizudo, condizendo com nosso direito de estar e paquerar na via pública. O coeso grupo de trotskistas rechaçou em bloco a proposta, acusando-a de tentar folclorizar e diluir a seriedade política da passeata. O curioso é que, dois anos depois, por ocasião das eleições estaduais de 1982, o Partido dos Trabalhadores (PT) — no seio do qual se concentravam esses mesmos grupos trotskistas — utilizou sobejamente as escolas-de-samba para realizar comícios festivos no centro da cidade de São Paulo e fazer propaganda dos seus candidatos. Já não se temia o folclore, naturalmente.

A partir desse período, o *Somos* mudou de feição. Perdeu suas características de instigação e se institucionalizou. Abriu uma sede, que temporariamente dividiu com um diretório municipal do PT. As idéias de autonomia do Movimento homossexual foram então drasticamente esquecidas ou passadas a limpo, no seu interior. Também a linguagem usada por seus participantes mudou; velhos jargões esquerdistas substituíram o titubeante discurso autonomista; nas reuniões, passou-se a uniformizar a linguagem, de tal modo que agora os viados deviam se chamar entre si de *companheiro* — termo consagrado dentro da esquerda partidária. Era mais uma evidência do alinhamento. No quadro de suas atividades, as bichas pintosas reclamavam estar ocupando cargos menores ou menos nobres. Mas o mais estranho é que, a

partir do momento em que o *Somos* se esvaziou, os trotskistas foram afrouxando o controle. Logo que sua hegemonia aparentemente se consolidou, o núcleo mais ativo dos trotskistas foi se desfazendo e abandonando o *Somos*, como se seu objetivo tivesse sido mais tático do que estratégico, visando antes *destruir* as possibilidades dos adversários do que propriamente *construir* um movimento de luta homossexual. Além disso, no contacto mais direto com os quadros heterossexuais do partido, as bichas alinhadas aos trotskistas viveram experiências de inesquecível desencanto. Houve o caso, famoso na época, de algumas bichas do *Somos* que compareceram à inauguração de uma nova sede da Convergência, na cidade operária de São Bernardo. Muito felizes com a ilusão de estarem no poder, elas começaram a se beijar em público, durante a festa. Foi quando um dos líderes do partido veio até o grupo e, com o dedo em riste, comunicou que aquilo de homens se beijarem era uma atitude "contrária à moral proletária". Evidentemente, essas bichas compreenderam de imediato que tinham sido no mínimo ludibriadas. Alguns meses depois, não sei se por vingança, uma delas deu um golpe no Partido: roubou todo o dinheiro do cofre e fugiu com o amante para a Austrália, onde parece que ambos vivem até hoje.

Os últimos ecos que ouvi do *Somos* dão bem idéia de como o grupo perdera, definitivamente, sua representatividade. Com a chegada oficial da Aids ao Brasil, nos primeiros meses de 1983, eu e algumas outras pessoas fomos até a sede do *Somos*, agora já abandonado às traças pelos trotskistas. Queríamos somar esforços de antigos e atuais ativistas para estabelecer uma estratégia mínima frente à doença e suas repercussões tanto físicas quanto culturais. Num claro sintoma de enrijecimento burocrático, os poucos remanescentes do *Somos* responderam que não estavam em condições de se preocupar com outras questões, exceto aquelas relacionadas com a reestruturação do grupo. Mesmo porque, adicionaram eles, a Aids é uma doença de bicha burguesa, distante da barra das bichas pobres, de periferia. Essa jóia de (recém-inaugurado) populismo guei parece ter sido o canto-de-cisne do *Somos* que fechou sua sede, logo depois, e se dissolveu.

Quanto ao *Lampião*, parte de sua equipe, assustada com o ufanismo e cooptação de amplos setores do Movimento homossexual em várias cidades do Brasil, já em 1980, começou a desligar-se do compromisso moral com os grupos organizados, propugnando uma autonomia ampla e manifestando franca hostilidade contra a burocratização que começava a moldar o ativismo guei. Entre outras coisas, na verdade os ativistas homossexuais davam a impressão de estar vivendo num perfeito clima de eufórica vitória; sua atuação muitas vezes parecia mais um desses passatempos políticos que a médio prazo acabam se revelando desastrosos com seu descompromisso básico e seu oportunismo subjacente. Muitos tendiam a se concentrar numa postura reivindicatória perante a sociedade e o Estado, o que se evidenciava no anseio em elevar o homossexual à categoria de "cidadão normal", retirando-lhe toda capacidade de questionar — mais ou menos da mesma forma como os negros americanos acabaram vendo neutralizado seu potencial de luta quando o governo começou a recebê-los dentro do Sistema e com isso impôs-lhes o padrão majoritário branco. Num artigo que escrevi então para o *Lampião* mencionei justamente a gravidade de estarmos usando o *homossexualismo* como religião que pedia uma doutrina e uma fé — duas portas por onde "ingressa no Movimento homossexual um ideal institucionalizador e vão-se articulando objetivos estratégicos, táticas proselitistas, formas centralizadoras, no melhor estilo de disputa do poder", características de partido político que o Movimento homossexual dizia ter pretensão de evitar. A verdade é que, nesse universo social onde os centros de poder dividem-se entre "especialistas" — dizia eu ainda —, o *militante* acabava sendo "o especialista em programar política ou em decretar essa nova forma de transcendência chamada *revolução*."[2] De modo que o militante ia-se tornando, à sua revelia, um novo mediador entre a sociedade e os homossexuais, reinaugurando a política do porta-voz e do representante tão cara aos mecanismos sociais de controle. Aliás, nos últimos meses em que participei do *Somos*, lembro como era grande a perplexidade compartilhada por vários de nós, ao descobrir que já não nos sobrava tempo para trepar e viver alegremente o nosso prazer; na verdade, todo o nosso tempo estava tomado por reuniões e outras atividades de

"liberação sexual" — o que nos pareceu um desagradável paradoxo.

Isso e muito mais saía nas páginas do *Lampião*, cujas divergências frente aos rumos do movimento guei foram se acentuando sobretudo com os grupos do Rio de Janeiro, que criaram frágeis e apressadas alianças com outros grupos do país, na tentativa de isolar o jornal. Em contrapartida, *Lampião* acabou radicalizando infantilmente seu repúdio ao ativismo guei. Certos setores do jornal mergulharam num vago populismo, decantando o travesti em contraposição ao guei-macho, o que acabou lhe dando um aspecto quase tão sensacionalista quanto os jornais da imprensa marrom heterossexista. O resultado foi uma descaracterização das intenções iniciais do projeto, o que provocou uma sensível diminuição nas vendas de exemplares. Sem conseguir anúncios publicitários, *Lampião* na verdade sempre dependeu das vendas, fato que o tornava financeiramente muito frágil. Por esse mesmo motivo, não teve condições de acompanhar as crescentes exigências jornalísticas impostas pelas mudanças políticas no país. Sua proposta, inicialmente original e inovadora, tinha-se diluído nas páginas dos diários mais progressistas e profissionalmente mais bem aparelhados. Foi esse o caso, por exemplo, de um jornal inicialmente tão recatado quando a *Folha de São Paulo*; eu próprio vi, riscado e corrigido por um dos editores da *Folha*, certo artigo escrito por um jornalista amigo meu, onde a palavra "lésbica", proibida de comparecer nas páginas do jornal, tinha sido mais de uma vez substituída pela palavra "feminista"... Isso foi ainda no final da década de 70. Nestes últimos anos, porém, temas ligados à homossexualidade, negros, feminismo e ecologia, literalmente invadiram suas páginas, que já ostentam, não sem certo exibicionismo progressista, até sinônimos chulos ou maliciosas paráfrases para se referir a homossexuais. Lembro, inclusive, de uma foto de Gal Costa, em primeira página da mesma *Folha de São Paulo*, quando de um recente *show* seu na cidade. Os pés da cantora estavam em primeiríssimo plano, sobre uma mesa, e de tal modo distorcidos pela lente grande-angular que seus sapatos pareciam, facilmente, ser do tamanho 50... A piada seria divertida se se pudesse excluir dela o mau-gosto da alusão. Em todo caso, quem te viu e quem te vê!

Indiretamente, esse à vontade com temas antes intocados contribuiu bastante para esvaziar o impacto do *Lampião*, cuja acanhada estrutura, além de tudo, propiciara uma inegável centralização de poder. Graças a ela, as decisões acabaram ficando nas mãos de um ou dois editores que vetavam ou cortavam o que queriam, dificultando ou não permitindo discussões mais amplas sobre novas perspectivas para o jornal. O resultado final foi que *Lampião* não conseguiu agradar a gregos nem troianos. Isso ficou patente num dos números mais importantes, onde se publicou um amplo e sério dossiê sobre a questão homossexual em Cuba. Para espanto dos editores, esse foi o número menos vendido de toda a história do jornal. Sintomaticamente, o número seguinte — que ostentava fotos escandalosas do carnaval — foi um dos mais vendidos. A partir daí, com as divergências acirrando-se dentro do Conselho Editorial, decidiu-se fechar o jornal, em julho de 1981, depois de três anos de vida e 37 números publicados mensalmente.

Um saldo melancólico

No final das contas, o que sempre fora um trôpego *Movimento* reduziu-se ao que nunca deixara de ser: mera *movimentação* homossexual. O consumo guei continuou crescendo — com boates, saunas e bares proliferando e se elitizando. Os canais de televisão absorveram a onda, à sua maneira, buscando aumento de audiência muitas vezes à custa de sensacionalismo, como já vimos. Ao contrário do que certos setores do ativismo ingenuamente sonhavam (e eu com eles), a subversão não está contida na vivência homossexual da mesma forma como os gregos estavam escondidos no cavalo de Tróia. Nem a sexualidade teria, por si mesma, o dom de garantir a solidariedade entre os oprimidos — porque o desejo não segue princípios nem ideologias, por mais excelentes que possam ser. Se é verdade que a vivência homossexual implica um potencial transformador, também parece verdade que muito pouco se pode esperar do que sobrou do Movimento homossexual no Brasil: ativistas perplexos, dentro de grupos liberacionistas pouco representativos, esvaziados e sem condições de reflexão ou de mobilização. Aliás, a pro-

posta de liberação sexual já não era agora de sua absoluta exclusividade. Evidentemente de olho na consolidação de um poder político a partir de discussões mais atualizadas, até mesmo certos grupos marxista-leninistas que, num passado recente, eram ferrenhos adversários do ativismo guei passaram a abranger a discussão da homossexualidade. Foi assim, por exemplo, que o candidato do PC do B à Presidência da UNE (União Nacional dos Estudantes) ganhou as eleições de 1981: com amplas promessas de enfatizar, durante sua gestão, questões priorizadas pelos jovens — especificamente, o homossexualismo e as drogas.

Nem a passagem pelo Brasil, em 1982, do psicanalista e filósofo francês Felix Guattari, cantando mitologicamente as excelências dos movimentos de liberação (por ele batizados de "moleculares"), conseguiu modificar o panorama desolador do liberacionismo guei. Mesmo porque, adiantando-se à sugestão de Guattari — que disse estar ele próprio colaborando com o PS francês —, boa parte dos quadros do antigo Movimento homossexual brasileiro já tinha se integrado a alguns partidos de esquerda, tal como filhos pródigos. Se nem sempre houve cooptação em bloco, pode-se dizer que a reaproximação dos grupos para com os partidos progressistas foi geral, sobretudo em relação ao PT — tal como, aliás, o filósofo Guattari nominalmente sugerira. O PT, até então reticente, resolvera incluir a questão homossexual em sua plataforma, alguns meses antes das eleições municipais e estaduais de 1982. Segundo João Antonio Mascarenhas, correspondente brasileiro do Boletim *Paz y Liberación*, houve nessas eleições 51 candidatos que manifestaram apoio explícito aos homossexuais; desses, apenas 16 conseguiram eleger-se.* O caso mais expressivo foi o do deputado Liszt Vieira (PT), que apresentou uma das mais coerentes plataformas entre todos os candidatos, juntando uma visão eminentemente popular com uma aguda preocupação pela questão da mulher, do negro, da ecologia, da vida quotidiana e da liberação homossexual; Liszt Vieira ganhou uma cadeira na Câmara Estadual do Rio de Janeiro, e não seria exagero dizer que isso se deveu sobretudo à firme e inteligente assessoria do ex-guerrilheiro Herbert Daniel que, após voltar de longo exílio, tem-se envolvido, com raro discernimento, tanto

no ativismo homossexual quanto em política partidária, sem reduzir uma coisa à outra.

Nesse último período, aliás, poucos grupos homossexuais liberacionistas destacam-se para além das convencionais cartas de protesto, abaixo-assinados, participação em atos públicos e passeatas, com faixas e slogans geralmente redundantes. O *Grupo Gay da Bahia*, por exemplo, começou a liderar, desde 1981, uma campanha nacional para que o Ministério da Saúde não mais adotasse o Código 302.0 da Classificação Internacional de Doenças, debaixo do qual se incluía o homossexualismo como "desvio e transtorno sexual". A campanha recebeu o apoio de entidades como a Associação Brasileira de Psiquiatria e a SBPC (Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência), assim como de numerosas personalidades e de 353 parlamentares de todo o país. O debate chegou inclusive à Assembléia Legislativa de São Paulo, onde a deputada Ruth Escobar, autora da vitoriosa moção de aprovação ao documento do GGB, sofreu violento ataque de setores conservadores e chegou a desmaiar no auge dos debates parlamentares. No começo de 1985 e certamente em função das pressões, o Conselho Federal de Medicina finalmente acedeu, passando no entanto o homossexualismo para o Código 2062.9, debaixo da denominação "outras circunstâncias psicossociais", juntamente com o desemprego, desajustamento social e tensões psicológicas; a existência desse novo Código seria aparentemente apenas para efeito de controle estatístico do INAMPS, quando do atendimento médico previdenciário. O GGB publica também um boletim periódico. Quanto aos grupos novos, criou-se na Bahia o grupo *Adé Dudu* ("bicha negra", em idioma nagô), objetivando criar mais espaço para a discussão do racismo contra os negros. Ao que parece, foi esse o único esforço bem-sucedido de aglutinar especificamente homossexuais negros liberacionistas. O grupo chegou a publicar uma curiosa pesquisa-documento sobre a discriminação aos negros, dentro do gueto homossexual. Hoje, infelizmente, poucas notícias se tem do *Adé Dudu*. Mas, dentre esses remanescentes, o grupo que me pareceu mais estimulante e original talvez seja o *Nós Também*, do pequeno e conservador Estado nordestino da Paraíba. Organizado numa pacata e provinciana capital, o grupo se compunha de homens e mulheres ligadas

à universidade, tanto alunos quanto professores. Sua combatividade e originalidade consistiu numa ação menos convencionalmente militante, mais voltada para uma instigação cultural. Assim, por exemplo, seus componentes interferiram na paisagem urbana, criando out-doors provocadores, e na vida cultural local, com projeção de filmes, debates e panfletagem muito inteligente. Meteram-se também em produção de mail-art, filmes super-8 e histórias em quadrinhos, onde se enfatizava a questão homossexual e se buscava uma análise a partir de referenciais feministas. Coube a eles a realização do único filme conhecido sobre a Inquisição no Brasil, *Baltazar da Lomba* — média-metragem em Super-8, sobre um dos inúmeros casos de homossexuais interrogados por esse Tribunal, ainda no século XVI. Hoje, o *Nós Também* está desativado.

Paradoxalmente, o que sobrou de mais relevante do Movimento de liberação homossexual brasileiro foram os *papers* universitários na área de antropologia ligada à sexualidade. Dentro dela, há uma tendência mais crítica, que se baseia em pressupostos teóricos mais sofisticados; e outra que visa basicamente integrar o homossexual ao Sistema, preparando a sociedade para recebê-lo bem domesticado. Em qualquer das hipóteses, parece-me impossível uma adequada análise dos caminhos e descaminhos da homossexualidade tornada "questão", no Brasil, sem levar em conta os antropólogos especialistas em sexualidade que, receio eu, podem futuramente emergir como uma novíssima forma de reciclar a elite do saber no controle da sexualidade — especialmente em se tratando de uma país onde a universidade detém todo o acesso ao saber. Aqueles antropólogos com posicionamento mais crítico parecem-me, justamente por isso, mais dignos de atenção. Eles partem do pressuposto de que o liberacionismo homossexual incentiva a formação de uma "identidade guei" e, portanto, estaria continuando a função normatizadora dos médicos e psiquiatras, por colocar a sexualidade dentro de definições e categorias. Apesar das justas críticas que se possam fazer aos rumos tomados pelo fragilizado Movimento homossexual brasileiro, isso não justifica o menosprezo que esses antropólogos da sexualidade muitas vezes têm manifestado contra o liberacionismo homossexual como um todo, talvez ressentidos diante de certa tendência anti-

intelectual bastante comum entre os ativistas gueis. A verdade é que tais professores, protegidos pelos muros do saber universitário, acabam ignorando as sutilezas e ricas contradições do ativismo guei historicamente realizado e tendem a deixar de lado discussões importantes que ocorreram com empenho em muitas de suas áreas, no Brasil ou fora dele; a questão da autonomia, por exemplo, e suas ressonâncias políticas no universo das relações humanas. Aliás, receio que o titubeante Movimento homossexual brasileiro tenha tomado os rumos mais cômodos exatamente por causa da omissão de muitos intelectuais gueis, que preferiram não sujar as mãos inclusive para não perturbar sua carreira universitária, e assim deixaram morrer à míngua propostas muito promissoras que infelizmente nunca conseguiram se efetivar. Se vários desses intelectuais chegaram a namorar e até mesmo privar com o Movimento homossexual, é muito estranho que, fazendo a crítica do que vivenciaram, coloquem-se acima da crítica. Além do mais, ao fugirem do espinhoso problema da "identidade guei" como o diabo foge da cruz, receio que tais antropólogos da sexualidade correm o risco de deixar em seu lugar um aparente vazio que se assemelha muito ao antigo pudor universitário, resultando numa volta atrás, ou seja, ao enrustimento como estilo de vida consagrado entre os homossexuais.

Em última análise, fica-se com a penosa impressão de que a curta experiência liberacionista guei no Brasil revelou-se frustrada em suas pretensões mais inovadoras. Saída dos consultórios, a homossexualidade corre o risco de encastelar-se como tema de dissecção nas salas dos cursos de ciências humanas. Ou seja, depois de entrar no consumismo dos mídia, ela estará chegando no Brasil, ao consumismo universitário — que se caracteriza por consumir cadáveres em forma de conceitos e definições. Esquecida enquanto fruição do desejo e fator de transformação possível (idéia cara aos primeiros ativistas do país), a "questão" homossexual continuou passando de mão em mão, colocada agora em teses acadêmicas como em vidros de formol e manipulada por novos intérpretes, desta vez mais civilizados — o que não é nenhum consolo, pois o saber mais sofisticado pode também implicar em repressões mais sutis. É, aliás, de Octavio Paz a idéia de que os antropólogos podem se tornar os

herdeiros diretos dos missionários católicos.[9] Da minha parte, prefiro usar um argumento dos antropólogos contra médicos e psiquiatras, para lembrar que, assim como estes últimos, também os antropólogos "participam ativamente na história do homossexualismo".[10] Seria saudavelmente subversivo se muitos deles, enquanto homossexuais, vivessem essa história por dentro, de modo a se fazerem resolutamente sujeitos e não camuflados (porque pretensamente neutros) objetos de suas próprias análises.

---

1. "Grupo SOMOS, uma experiência", in *LAMPIÃO*, n.º 12, Maio de 1979, Rio de Janeiro.
2. "Quem tem medo das 'minorias'?", de João Silvério Trevisan, in *LAMPIÃO*, n.º 10, março de 1979, Rio de Janeiro.
3. "ABC de Lula", in *LAMPIÃO*, n.º 14, Julho de 1979, Rio de Janeiro.
4. "Grupo SOMOS, uma experiência", *já citado*.
5. "Mas qual é o crime de Celso Cury?", de João Silvério Trevisan, in *LAMPIÃO*, n.º 0, Abril de 1978, Rio de Janeiro.
6. *Teses para a Libertação Homossexual II*, Fração Homossexual da Convergência Socialista, Março de 1980, São Paulo (xerox).
7. "Mendigos da normalidade", de João Silvério Trevisan, in *LAMPIÃO*, n.º 31, Dezembro de 1980, Rio de Janeiro.
8. *Paz y Liberación*, n.º 4, Maio de 1980, Houston, USA, edição em português (xerox).
9. "La mirada anterior", in *In/mediaciones*, de Octavio Paz, Seix Barral Ed., Barcelona, 1981, pág. 124.
10. *O que é homossexualidade?*, de Peter Fry e Edward MacRae, Ed. Brasiliense, São Paulo, 1983, pág. 81.

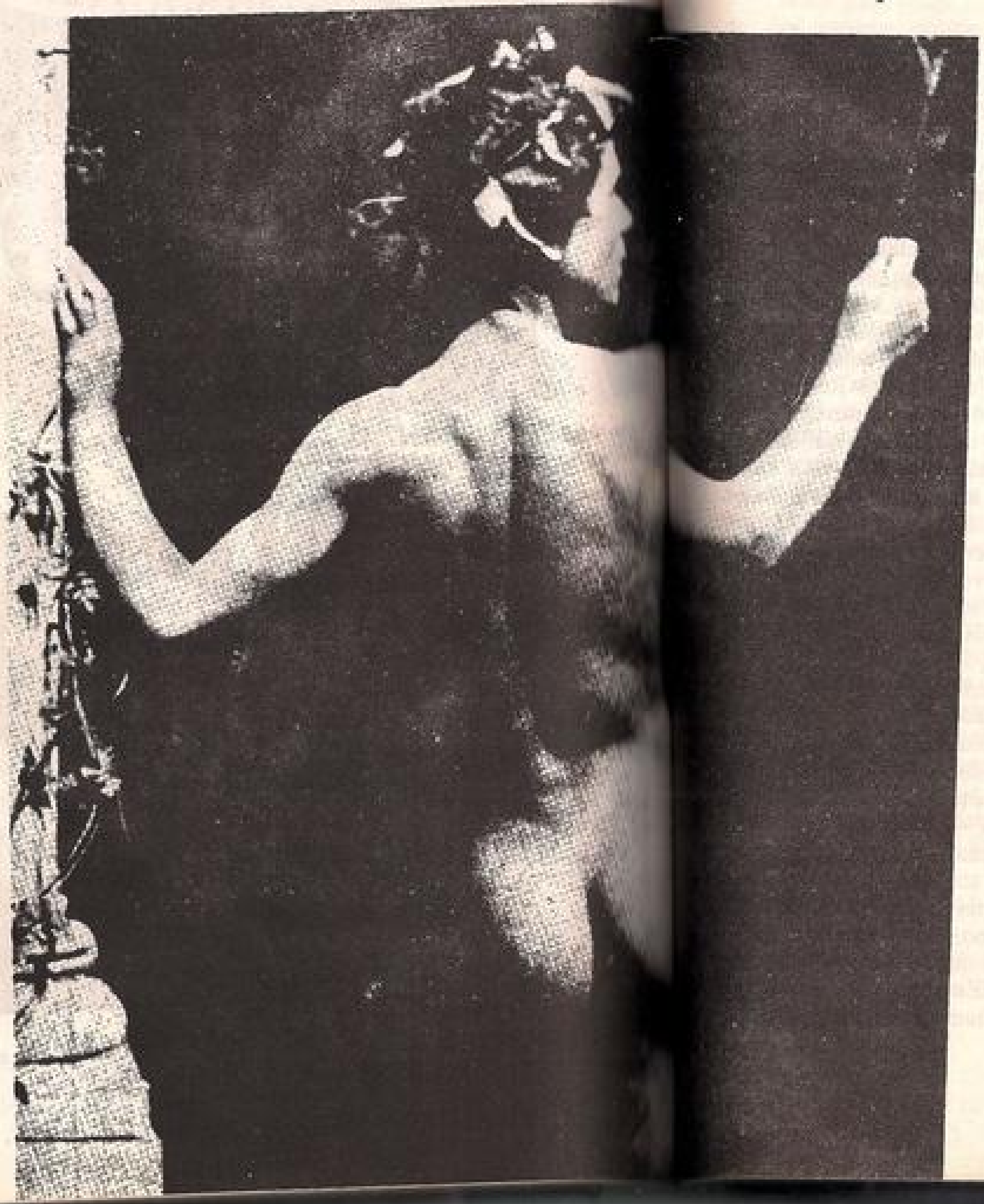
...mpião da Esquina: um jornal alternativo que introduziu temas até então ...bidos na imprensa brasileira do final da década de 70.

A originalidade do grupo liberacionista *Nós Também* começava já pela referência sarcástica de seu primeiro logotipo (abaixo), mas se revelava também nos trabalhos de arte-postal, como este de Lauro Nascimento (à direita), ou este do cartunista Henrique Magalhães (acima), criador da feminista-*naive* Maria.

LIBERTÁS QUE DARÁS TAMBÉM

São Paulo, junho de 1980: uma passeata inusitada onde bichas, lésbicas, negros militantes e feministas tomam o centro da cidade...

em protesto contra a repressão policial aos travestis, prostitutas e homossexuais. (*fotos de Nair Benedicto e Juca Martins. Agência F-4*)



CAPÍTULO 6

Paraíso perdido, paraíso reencontrado

"Eliminarás a doença e o bário
Restará o deleite dos homens
Porque foste o andrógino"
—*Oswald de Andrade* (1946)

A máscara e a paródia

No jardim dos Capuleto, Romeu faz declarações de amor a Julieta, que lhe responde, do balcão logo acima. Julieta está hoje hilariantemente melíflua, com suas tranças negras que vão até o chão, seus trêmulos lábios africanos e seus enormes cílios postiços. Ela é vivida pelo delicioso ator Grande Otelo, enquanto o titubeante e careteiro Romeu que improvisa tolas frases de amor não é senão o nosso conhecido Oscarito. Trata-se da cena de um filme brasileiro da década de 50, *Carnaval no fogo*, uma comédia típica desse gênero cinematográfico então muito em voga, a *chanchada*. Na chanchada, não só era freqüente a presença de personagens travestidos, como o próprio gênero estruturava-se a partir da paródia canibalesca e do travestismo enquanto máscara que aponta para identidades incertas. Parodiavam-se filmes de Hollywood, personagens clássicas, atores famosos. Interpretado pelo mesmo Oscarito, Elvis Presley acabou sendo uma primorosa criação de humor, nesse processo de deglutição onde uma nova identidade procura surgir justamente da imitação. O mesmo fenômeno encontra-se, aliás, na figura mítica de Carmem Miranda, com seus balangandãs, turbantes de frutas artificiais, requebros, e olhinhos revirados e sapatos de plataforma alta — elementos que, juntos, tornaram-na inigualável, no Brasil e fora daqui. Seu mito é tão forte e original que ela tende a se tornar, mais e mais, um referencial arquetípico da carnavalização brasileira. Sua fama se impôs inclusive no Exterior, onde a *Brazilian Bombshell* é considerada uma deusa do *camp* — esse estilo que tem sido conectado, nos Estados Unidos e Inglaterra, com determinado jeito de ser homossexual e paradoxal,

mesclando o deboche, o artifício e o maneirismo estético. Não me parece casual que Carmem Miranda seja hoje um verdadeiro monumento entre os homossexuais de todo o mundo.

Num país como o Brasil, tão distante quanto dependente dos centros políticos decisórios, os fatos do "mundo" chegam já distorcidos, na mesma medida que fenômenos ou modas internacionais aqui ocorrem perfeitamente deslocados. Vindos de países altamente desenvolvidos, estilos importados como o *rock'n roll* e o *punk* acabam criando em solo brasileiro excêntricas raízes que, pela sua impostação numa realidade terceiromundista, florescem com a inusitada característica de arremedo e máscara. O que ocorre então? Um esvaziamento do significado inicial que passa a ser substituído por vários significantes, com sentidos novos e metafóricos, de modo que seu sentido último não existe: há uma obra fundamentalmente inconclusa, sujeita à multiplicidade de interpretações. Trata-se, em resumo, da proliferação barroca, tão reiteradamente presente na vida brasileira, já em si eivada de situações-máscara que cumprem a mera função de máscara e resultam em farsa, ou muitas falsas aparências. Esse traço barroco transparece também enquanto generosidade, gratuidade, gesto oposto ao pragmático. Assim, certos costumes europeus transplantados ao Brasil denotam curiosos fenômenos de inversão que criam um contexto de gratuidade, em conseqüência de sua bastardia. O carnaval europeu, aquela festa que prenunciava a primavera, em solo brasileiro *desviou-se*, para se tornar a última festa profana antes do outono, já por força da mudança de hemisfério. A alegria carnavalesca adquiriu então conotações de fatalidade, pois se trata agora do derradeiro delírio carnal antes da penitência quaresmal, que *interrompe* cristãmente a festa pagã. O carnaval torna-se aí uma dança que precede a morte, a alegria que prenuncia o fim. Misturam-se morte e festa até o ponto de não ser mais possível distinguir um do outro — e isso ocorre, quase literalmente, durante as folias carnavalescas.

No Brasil, já dizia o famoso Barão do Rio Branco, "existem apenas duas coisas organizadas: a desordem e o carnaval" — referindo-se, com ironia, ao mesmo fenômeno da ambivalência. Essa festa brasileira, onde o riso explode

e o corpo se expõe dadivosamente, propicia ampla comunicação ao aproximar diversidades, cultiva vários graus de paródia em seus disfarces, consagra a transgressão e proclama o império da ambigüidade. Enquanto projeto de fantasia a ser realizada, o carnaval acusa o triunfo da imaginação sobre o quotidiano, mediante a inversão de normas onde masculino e feminino se confundem (profusão de travestismo entre os homens) e onde o pobre torna-se rico (tendência para o uso de fantasias luxuosas ou personagens aristocráticos). Não é exagero dizer, por conseguinte, que carnaval e desvio correm juntos, coisa que se nota num simples passar de olhos, quando se está em meio à festa carnavalesca, seja na rua ou em salões. Certa vez, durante um carnaval em Florianópolis, uma capital quase interiorana, vi passar pela avenida um bloco inteiro com dezenas de homens que dançavam samba travestidos de noiva — noivas caricatas, noivas de luxo e até mesmo noivas grávidas. Em São Paulo, no período do carnaval, costuma haver um jogo de futebol onde conhecidos craques de vários times jogam ao lado de amadores — todos igualmente vestidos de mulher; aí, são comuns os afagos e toques mais íntimos que os jogadores trocam entre si, camuflados em gestos de deboche; e podem-se ver até calcinhas de renda quando, nos momentos de gol, os jogadores levantam a saia, em comemoração. Em Olinda, existe o curioso bloco das "Virgens", com 200 a 300 homens — previamente inscritos — desfilando vestidos de mulher. As fantasias são aí muito rigorosas, com modelos chiques, perucas e sapatos de salto alto. Os participantes costumam imitar atrizes e cantoras famosas. No final do desfile, há um concurso onde se escolhe a "virgem mais bela e mais sensual", que recebe um troféu oferecido pelas indústrias e prefeitura locais. O mais estranho nesse clube carnavalesco organizado por militares é que o regulamento não permite a participação de homossexuais notórios, nem demasiados trejeitos femininos. Em outras palavras, recomenda-se o uso da máscara sob a máscara — o que não deixa de indicar a mesma afirmação barroca.

Se carnaval e desvio correm juntos, o fenômeno da inversão não se restringe àqueles poucos e estanques dias de festa carnavalesca. Pode-se dizer que, no Brasil, existe

uma *prática de carnaval* quotidiano, justamente porque o desvio está na raiz da vida brasileira, toda construída em cima da bastardia. Já não nasceu o Brasil de um desvio na rota de Pedrálvares Cabral, transformando-se então em paródia das Índias? Verifique-se também o sutilíssimo culto aos deuses afro-ameríndios disseminado na população desse que, no entanto, é o maior país católico do mundo. Ou ainda, o gosto ritualizado e maníaco pelo futebol, paixão nacional. O perfil carnavalesco-desviante está presente até mesmo na vida política brasileira, desde seu arremedo à monarquia européia, seguida do quase-fiasco da instituição republicana, até as reiteradamente frustradas tentativas de instaurar no país um regime democrático.

Êxtase e agonia

Tanto quanto os remelechos de Carmem Miranda, pode-se dizer que a homossexualidade, tal como vivida no Brasil, insere-se nesse mesmo gosto barroco pelo excesso, pela fantasia, pelas cores, pela máscara, pela festa, pelo gratuito, pelo paródico, pelo desvio. O caráter desviante é certamente um dos motivos pelos quais a prática homossexual brasileira é simultaneamente tão difundida e tão camuflada. Sem privilegiar camadas sociais ou profissões, ela se insinua sob a máscara da vida social institucionalizada, "séria", responsável, e aí vive "em ebulição clandestina", — para usar a expressão do poeta mexicano Octavio Paz. Também é verdade que, em sua versão mais espontânea e popular, a prática homossexual traz, paralelamente à clandestinidade, um componente não-pragmático, gratuito, lúdico, infantil; daí porque é comum, em certos extratos da população, a experiência homossexual ser vista como "coisa de criança". Fincada na impetuosidade do desejo, sem vínculo com a instituição e ideologias, a homossexualidade geralmente praticada no Brasil tem a ver com a generosidade, justamente por causa do fenômeno cultural de transbordamento barroco onde casamento/família existem num pólo e a transgressão no outro — dentro daquela idéia, já anteriormente mencionada, da ferradura cujas pontas são simultaneamente tão opostas

e tão próximas. Aliás, é na proximidade desses extremos que assenta a natureza paradoxal da vivência guei brasileira, onde se misturam, em igual medida, delícia e horror, paixão e medo, fascínio e repulsa — tal como se verá mais adiante.

Outro aspecto a salientar é que a homossexualidade no Brasil também faz parte da vivência carnavalizada, já pelo fato de beneficiar-se de desvios na estrutura do próprio catolicismo. Ao contrário do protestantismo, onde o crente vive a terrível experiência de julgar e perdoar a si próprio, no catolicismo o perdão *vem de fora*, através de um gesto ritualístico. E isso permite o desvio, já que se pode "dar um jeitinho" com Deus. Se a condenação ao pecado da sodomia sempre foi irrestrita, existe concomitantemente a possibilidade do perdão que se obtém na confissão. Ora, é possível confessar-se como exorcismo e condição mesma para se poder pecar novamente. Num sentido mais amplo, há também a possibilidade do perdão abrangente e final, através da extrema-unção que o sacerdote administra, antes da morte — garantindo ao antigo pecador uma vida eterna feliz. Daí, é possível pecar-se com mais tranqüilidade, sem exigir da consciência grandes equacionamentos ideológicos. Lembro que, quando nos Estados Unidos, fiquei intrigado ao ler uma pesquisa informal indicando que, geralmente, a prática homossexual entre os homens americanos começa relativamente tarde. Talvez pela mesma razão é que poucas vezes encontrei adolescentes abertamente homossexuais nos Estados Unidos — ao contrário do Brasil, onde eles proliferam, dentro e fora do gueto. Provavelmente, enquanto na cultura anglo-saxã é preciso percorrer um longo caminho até equacionar racionalmente o desejo, na cultura brasileira há essa tendência em mergulhar no desejo sem necessidade de elaborações racionais. Claro que não se pode generalizar, em nenhum dos casos — e, para tanto, basta constatar o terror antibicha com que a classe média brasileira freqüentemente cria seus filhos. Mas também é verdade que, no Brasil, é muito comum a prática do "troca-troca" entre amiguinhos de infância ("você põe em mim, eu ponho em você") e sessões adolescentes de masturbação coletiva.

Tem também as implicações machistas. Mencionei anteriormente como o machismo é a outra face do desejo homossexual. A violência antibicha seria apenas um dos subterfúgios usados para punir seu próprio desejo. Mas há outros. Já ouvi de prostitutas brasileiras a informação, por exemplo, de que é grande o número de homens que as freqüentam para atingir o orgasmo enquanto elas lhes metem um dedo no cu — evidência, segundo afirmou uma delas, de que "está crescendo o número de viados" entre seus clientes. O certo é que, na vivência tanto hetero quanto homossexual, os elementos machistas presentes no *melting pot* brasileiro propiciam uma rígida divisão de papéis sexuais, de modo que é muito fácil encontrar num pólo as *bichas* desmunhecadas (objeto de escárnio social) e, no outro pólo, aqueles *machões* que comem bichas (sem que seja diminuída sua virilidade social). Mas nem aqui é possível generalizar. Freqüentemente, essa divisão resulta em mera máscara contra o estigma. Na cama, as máscaras caem e o desejo emerge sôfrego: o momento do orgasmo é, provavelmente, o momento da verdade a evidenciar um prazer que foi efetivamente vivido no interior daquele mesmo indivíduo que o quer rejeitar; em outras palavras, tal prazer é o sinal eloqüente de uma atração homossexual levada às últimas conseqüências. Há relatos, inclusive, de que justamente após o orgasmo, numa transa homossexual, muitos machos se transformam de amantes em algozes. Muitas vezes, num casal de homens onde se pode *identificar* facilmente a bicha, o que importa, dentro do esquema de bipolarização, é mais a garantia de uma virilidade *visível* do que propriamente o desempenho de papéis em si. Pode-se imaginar o grau de conflito gerado por essas contradições internas que, muitas vezes, têm um desenlace violento. Num complicado processo de auto-rejeição, as vítimas costumam ser aqueles que, com sua vida e imagem, materializam e exteriorizam os fantasmas que perseguem o machão conflituado ante as evidências do seu próprio desejo homossexual. Em se tratando de bichas assassinadas, há nos arquivos policiais um grande número de casos insolúveis — seja por certo descaso da polícia, seja porque a família da vítima prefere manter sigilo, seja pelo estilo da vida dupla do assassinado, que sempre manteve suas ligações em segredo. No entanto, o empecilho maior à solução de tais casos é a aparente "inexistência de motivos"

para os crimes que, aliás, são cometidos em circunstâncias espantosamente semelhantes. Em boa parte desses, por exemplo, o latrocínio não foi o objetivo fundamental, mesmo porque os assassinos freqüentemente deixam intactos objetos valiosos e até mesmo jóias. Outro elemento comum em quase todos eles é a violência, tão exagerada que chega a parecer gratuita. Houve caso em que, após o crime, o cadáver foi colocado com a cabeça dentro do vaso sanitário. Ou então, como no assassinato do conhecido artista plástico Décio Escobar, os três michês escreveram nas paredes, com mostarda (para imitar merda): "Ele era viado e chupador".[1] A complexidade das motivações pode também gerar requintes de sarcasmo, como naquele caso em que o assassino deixou na vitrola, recém-tocado, o disco "Who's the next?" ("Quem é o próximo?"). O famoso figurinista Gil Brandão, por exemplo, foi morto por três rapazes que usaram várias facas, e com tal violência que uma delas se quebrou. E houve o espantoso caso do pianista carioca Fred Feldman, onde ficou patente a compulsão machista do assassino, um michê que foi transar com a namorada, logo após cometer o crime; mais: para deixar as coisas bem claras, ele compareceu calmamente à reconstituição do crime, finda a qual foi cumprimentar os fotógrafos e lhes informou: "Eu sou um homem normal. Sempre tive namorada. Bicha tem mais é que morrer". Como forma de protesto, o *Grupo Gay da Bahia* costuma publicar, em seu boletim, listas de bichas assassinadas em todo país, exigindo providências das autoridades. Mas o mais irônico é que a violência atingiu inclusive gente que lutava contra ela: em 1982, Cláudio Rodrigues, um dos porta-vozes do grupo de liberação homossexual *Libertus*, na Grande São Paulo, morreu esfaqueado com faca de cozinha, em sua casa, sem que jamais se pudesse ter qualquer pista do assassino. Os jornais da imprensa marrom, evidentemente, não perdem a oportunidade de aumentar sua vendagem através de manchetes escandalosas; exceto que, não por acaso, preferem enfatizar situações onde a bicha, de algum modo, é a agressora: "Homossexuais seqüestram dois irmãos", "Escapei do inferno dos homossexuais", "Polícia caça homossexual seqüestrador", "Dois casamentos de homossexuais revoltam o povo", etc., etc.

Quem tem medo do lobo mau?

No Brasil, é arriscado referir-se a uma "comunidade guei", como se pode fazer nos Estados Unidos. Na verdade, as relativas facilidades culturais e o abrandamento da punição legal permitem aos brasileiros uma prática homossexual sem necessidade de ajustar-se a modelos ideológicos ou designações classificatórias. Além do mais, numa sociedade fechada como o Brasil, é evidente que isso acontece também para contornar o quanto possível um estigma social que tem vigência na mesma tábua de valores de quem está mergulhando no estigma. Basta lembrar os insistentes testemunhos de travestis sobre como boa parte dos seus clientes gosta de ser penetrado analmente — e isso não significa que a prática da passividade sexual os tenha levado a se sentirem, nem por um instante, fora do padrão hetero-familiar. Tais fatos evidenciam como, no Brasil, existe uma nítida separação entre aqueles(as) que freqüentam o gueto, assumidamente, e aqueles(as) que trepam com pessoas do mesmo sexo mas chegam a sentir desprezo pelos *viados* ou asco pelas *sapatonas*, respectivamente. Lembro de homossexuais relativamente conhecidos que, por motivo semelhante, manifestaram verdadeira revolta quando do surgimento do *Lampião*. Na verdade, aquelas pequenas multidões que são vistas nos guetos gueis das grandes cidades brasileiras significam muito pouco diante da imensa multidão de práticas homossexuais clandestinas ou não-designativas, em todo o país.

Já dentro do próprio gueto guei existem gradações a nível de prática, numa política de boa vizinhança nem sempre pacífica. Assim, há nítidas fronteiras entre espaços freqüentados pelas bichas pobres ou mais pintosas da periferia, e aqueles lugares freqüentados por gente mais fina, que gosta de ser chamada de "entendido" ou "guei" (brasileirização do termo inglês, mais chique, portanto) — e cujo valor mais cultivado é sem dúvida a discrição, aliada ao bom gosto em vestir-se. Mas, assim como em outros países do mundo, no Brasil a existência do *gueto guei* situa-se num cruzamento de circunstâncias contraditórias. Por um lado, trata-se da única alternativa para que pessoas de prática homossexual estejam à vontade. Por outro, esse espaço é claramente delimitado para

isolar os desviantes, congregando a homossexualidade mais institucional e empurrando-a para uma espiral de consumismo. As periódicas batidas que a polícia efetua dentro do gueto — quando muita gente é levada presa — são como advertências de que a tolerância ao gueto visa fundamentalmente manter claros os limites. Mas também é verdade que os órgãos policiais já se têm mostrado, de certa maneira, receptivos à ideologia da permissividade. O delegado Richetti, famoso por suas violentas investidas contra o gueto guei em São Paulo, posteriormente chegou a fazer uma cuidadosa distinção, ao admitir que seu problema era apenas contra o travesti, já que "o homossexual não cria problemas, é uma pessoa recatada, cordata e avergonhada", segundo ele.[2] Recentemente, também o Secretário da Segurança Pública de São Paulo deixou claro, perante um grupo de representantes do ativismo guei e parlamentares progressistas, que seu problema não era contra os homossexuais bem-comportados (sic) mas contra os travestis; como prova disso, mostrou-se favorável à existência de uma polícia guei. Esse "abrandamento" evidencia como hoje os órgãos de segurança começam a interessar-se mais em *controlar* do que em reprimir, propriamente.

Se bem que o consumismo guei se beneficia enormemente dessa liberalização, mesmo assim parece que continua vigorando a chamada "luva" que as casas de freqüência guei devem pagar à polícia, à guisa de proteção. Não há dúvida que o chamado *gay business* cresceu muito e incentivou a expansão dos guetos gueis nas principais cidades brasileiras, onde pessoas homossexuais podem encontrar à sua disposição grande número de saunas, bares, boates, hotéis e casas de massagem especializadas. Já é comum, inclusive, aparecerem roteiros gueis em guias de lazer e revistas eróticas heterossexuais. As casas de massagem chegam a publicar anúncios nos classificados dos maiores jornais do país, oferecendo trabalho para jovens tipo surfista ou atlético — e que sejam "sem preconceitos". Em São Paulo, sobretudo, há saunas de grande luxo, onde é comum haver filmes gueis pornôs, salas de orgia e outras sofisticações eróticas típicas dos grandes centros internacionais de consumo guei. Há outras saunas cuja atração reside na especialização terceiromundista da clientela: travestis em uma, motoristas de caminhão em outra, soldadinhos em outra mais e até mesmo adolescentes, que têm livre trânsito em determinada sauna da periferia de São Paulo, entre cujos fregueses se podem encontrar atores e personalidades. É também em São Paulo onde as boates gueis mais proliferaram e se diversificaram, podendo ser encontradas algumas de grande luxo — com sofisticada aparelhagem de luz e som, assim como salas para encontros ocasionais, shows de travestis e serviço de restaurante. A proliferação trouxe, naturalmente, a concorrência. Visando atrair aquele público com maior disponibilidade financeira, a boate Medieval, uma das mais antigas e chiques de São Paulo, chegou a sortear, entre seus freqüentadores, passagens aéreas para os Estados Unidos. Mas é preciso dizer que, na mesma proporção em que proliferaram, as casas gueis foram se tornando cada vez mais avaras em contacto humano, com um crescente nível de ansiedade sexual onde a única preocupação é conseguir um rápido orgasmo. Nelas, sexo e afetividade têm se tornado departamentos cada vez mais estanques. Adiante se verá como isso tudo mudou muito, com o advento da Aids.

Nas grandes cidades brasileiras, é muito comum a ocorrência de paqueras — inclusive entre homens — em lugares públicos inespecíficos. A verdade é que, além de se tocarem com naturalidade na vida quotidiana, as pessoas no Brasil gostam de se olhar muito e nos olhos, mesmo entre desconhecidos — o que não significa necessariamente um convite erótico, mas com certeza implica em estabelecer laços. Quando da minha estadia nos Estados Unidos, era esse um dos pontos que mais me faziam sofrer: a ausência de olhos brilhantes e generosos, no meio das multidões. Só lá fui descobrir que os brasileiros se comunicam muito com o olhar. Paralelamente, existem jardins, banheiros públicos e regiões tradicionalmente propícias à pegação homossexual — como a Galeria Alaska, a Cinelândia, o "Buraco da Maísa" e o Aterro, no Rio de Janeiro, onde se pode trepar à luz da lua — correndo, evidentemente, risco de assaltos por parte de ladrões e da polícia. Também os cinemas, tradicionais pontos de paquera masculina nas grandes cidades brasileiras, vêem aumentada sua freqüência guei à medida que o público em geral prefere ficar em casa vendo televisão. Apesar de

não existir no país nenhuma sala pública especializada em filmes pornôs gueis, é possível se ver (e participar) dos mais diversos passatempos homoeróticos extra-cinematográficos, dentro de alguns cinemas e seus banheiros. Há ainda a prostituição dos michês, restrita aos grandes centros urbanos. Aliás, com a grave crise financeira do país, já é possível encontrarem-se michês em saunas e até mesmo nos táxis comuns, que estacionam em lugares de pegação, à espera de passageiros a quem os motoristas possam oferecer duplo serviço, em troca de remuneração dupla.

Apesar de poucos, existem também bordéis masculinos, em algumas cidades brasileiras. Aliás, já no Rio de Janeiro do final do século XIX, conta-se que havia um bordel masculino dirigido por Traviata, famosíssima bicha da época. Na atualidade, o mais famoso desses bordéis ficava em Porto Alegre, e desapareceu depois que seu dono, apelidado com o nome feminino de Luiza Felpuda, foi morto por um michê, que o castrou, e depois incendiou a casa. Há notícias também de um bordel em Fortaleza. E existe um — provavelmente ainda ativo — nos arredores do Rio de Janeiro, onde estive uma vez. Ali, os "prostitutos" eram os rapazes do próprio bairro que vinham ao bordel para melhorar seu orçamento — e o bordel era uma casa que em nada se distinguia das demais residências humildes, numa rua sem asfalto. Cheio de escrúpulos ideológicos, fui até lá desculpado por estar fazendo uma reportagem para um livro; mesmo assim, sofri uma revelação politicamente chocante, para mim. Diante do lindíssimo orgasmo do meu parceiro, descobri que o dinheiro que eu lhe pagara tinha adquirido conotações claramente eróticas, porque acabara sendo o instrumental para que o outro pudesse efetivamente exprimir seu desejo — acima do papel sexual que seu meio cultural lhe impunha. (Ver "Uma casa que não era de Irene", Apêndice 2).

Travestis tipo exportação

Em quase todas as cidades brasileiras com mais de 500.000 habitantes, pode-se encontrar, ao lado da prostituição feminina, uma ativa prostituição de travestis. O delegado

Guido Fonseca, um dos responsáveis pela mais recente onda de repressão aos travestis em São Paulo, calculava que em 1976, só nessa cidade, haveria em torno de 2.000 deles trabalhando na prostituição; numa única delegacia, ele contou 243 travestis fichados.[3] Evidentemente, a questão não é simples, em se tratando de travestis, porque a prostituição acaba se tornando um fator quase inerente ao travestismo enquanto profissão. Geralmente vindos das camadas populacionais mais pobres do país, esses rapazes não encontram muitas opções, diante da família e da sociedade, para viverem sua homossexualidade. Independentemente do folclore dos concursos tipo Miss Brasil Gay, anualmente realizados entre os travestis, é indiscutível que eles precisam se prostituir, como um preço pago à sua compulsória marginalidade social. Cria-se então um efeito de bola-de-neve, em termos de violência: os clientes correm perigo de assalto, os travestis correm perigo de agressão; há, inclusive, vários casos onde travestis são espancados por grupos de machões ou simplesmente assassinados à queima-roupa, em plena avenida. Quanto à polícia, além de cobrar "taxas de proteção", pratica extorsões mais diretas, quando das batidas nas quais os travestis são presos e gratuitamente agredidos. Aliás, em certos lugares do Brasil, é comum a polícia prender travestis apenas para que façam limpeza gratuita nas delegacias e celas. Visando garantir seu direito de estar em via pública, sem serem acusados de vadiagem (já que, no Brasil, não existe crime de prostituição), muitos travestis solicitaram e conseguiram, no final da década de 70, que a Justiça lhes fornecesse habeas-corpus, que carregavam na bolsa. Num gesto bem característico de sua impune arbitrariedade, a polícia brasileira passou a apreender esses documentos, rasgando-os, provocadoramente, diante dos próprios repórteres. Muitas vezes, os travestis revidam também violentamente, atacando a polícia e depredando delegacias ou prisões. Mas a forma clássica de revanche, entre eles, é a auto-mutilação: às vezes até coletivamente, nas celas ou delegacias, praticam cortes nos próprios pulsos, braços, pescoços e até órgãos genitais, com pedaços de gilete cuidadosamente metidos debaixo da língua; é assim que conseguem ser transferidos para hospitais, de onde podem sair mais facilmente. Esses fatos foram

objeto de um curioso trabalho onde o antropólogo Luís Mott analisa como, relegados à condição de párias, os travestis brasileiros criaram um inusitado sistema de coação e defesa mediante o recurso à auto-destruição.[4]

Para realizar prisões contra travestis, os motivos alegados pela polícia ainda são objeto de polêmica entre os juristas. Além da famosa acusação de "vadiagem", usa-se também a de "Importunação Ofensiva ao Pudor", presente na Lei das Contravenções Penais. Assim, uma portaria baixada em São Paulo, pelo então delegado de polícia da Seccional Centro, em 1976, determinava a prisão em flagrante de travestis encontrados na via pública, e solicitava que fossem fotografados em seus trajes femininos, para que "os MM. Juízes possam avaliar a sua nocividade".[5] Tais argumentos tornam a situação ainda mais confusa, sobretudo quando esse mesmo delegado aceita que, ao contrário da prostituição masculina, a feminina é um mal necessário para "preservar a moralidade dos lares".[6] Há portanto, perante a lei, uma clara diferença de tratamento determinada pela homossexualidade em questão. Na verdade os travestis são considerados vadios por um juízo moral e não legal; evidência disso é que o acima mencionado delegado se refere a eles como "pervertidos". Tal confusão de conceitos não é nova, a julgar pelas informações. Desde o século passado a polícia vem, impunemente, fichando pessoas e às vezes instaurando contra elas inquéritos "por prática de pederastia passiva"; mas não só: em 1923, cinco homens foram fichados por pederastia ativa, em São Paulo onde, no ano de 1936, o Gabinete de Investigações da Polícia fichou criminalmente 38 bichas, instaurando inquérito contra 8 delas.[7]

Essa teimosa repressão evidentemente não resolveu problema algum. Em São Paulo, os travestis que a polícia expulsou do centro da cidade acabaram indo prostituir-se em bairros de classe-média mais ermos, no começo dos anos 80. Expondo-se semi-nus ou mesmo inteiramente nus sob suas capas, é evidente que eles despertaram a fúria dos moradores, acostumados ao recatado lar cristão. Denunciando a prática de atos sexuais em carros ou mesmo ao ar livre, esses cidadãos reagiram com faixas e abaixo-assinados que pediam a intervenção da polícia. Não satisfeitos, iniciaram a elabo-

ração de uma lista contendo o número das chapas, cuidadosamente anotados, dos carros dos clientes que freqüentam os travestis locais; e ameaçaram publicá-la como matéria paga nos jornais, para coagir os clientes a não mais comparecerem a esses encontros amorosos. Evidenciando que se trata de um gravíssimo problema social, a situação dos travestis pode se complicar graças a fatores inusitados. Em 1983, a cidade de São Paulo viu-se abalada pela notícia de que um grande número de travestis estava ameaçado de morte dolorosa, quando não efetivamente morrendo, em conseqüência da aplicação — nos seios, quadris e rosto — de silicone industrial tóxico, fraudulentamente vendido como silicone filtrado. Nem os médicos sabiam o que fazer para evitar que aumentasse o número de óbitos, até hoje desconhecido. Acuados dentro de um beco-sem-saída, os travestis brasileiros passaram a ver a Europa como seu grande sonho de viver uma vida tranqüila e financeiramente mais folgada. A partir do final da década de 70, grande número deles aportou em Paris, tida como o paraíso da prostituição para travestis. Lá, segundo consta, eles conseguiram fazer pequenas fortunas no *trottoir* ou, mais raramente, em *shows* de cabaré. No auge desse inusitado movimento migratório, houve até mesmo vôos *charter* organizados especialmente para transportar travestis do Brasil a Paris. Calcula-se que, dos 700 travestis trabalhando na França, 500 seriam brasileiros — com enorme sucesso na praça. É verdade que eram mais bem tratados pela polícia francesa do que pela brasileira: como informa o travesti Lora, "aqui me chamam de *madame*, enquanto no Brasil somos tratadas como verdadeiros animais".[8] Na França, porém, mudou apenas o pano-de-fundo, já que os travestis brasileiros continuam fundamentalmente vivendo à margem e sujeitos a outros tipos de extorsão, na mesma espiral de violência que tem provocado até assassinatos. Trabalhando em Paris, eles devem pagar uma fortuna pelo "ponto" na praça, além da taxa de proteção cobrada pela polícia, altíssimos preços de aluguéis e pequenas fortunas para obter documentação falsificada. Acima de tudo, não passam de exóticos objetos de consumo — tanto quanto eram exóticos os primeiros índios levados para a Europa, após a descoberta do Brasil. Além disso, a Associação pela

Defesa das Prostitutas francesas mobilizou-se através de passeatas, cartas à Embaixada do Brasil, entrevistas aos jornais e TVs, alegando que os travestis brasileiros as ameaçavam com uma concorrência desleal, por não pagarem impostos, na condição de estrangeiros e clandestinos. Suspeita-se que, justamente em função desse episódio, o governo francês tinha passado a exigir visto de entrada obrigatório para todos os latino-americanos que chegam à França. Além de estarem ameaçando a mão-de-obra local, os travestis brasileiros foram acusados de ter provocado o aumento do índice de criminalidade na França.*

As peripécias do corpo

Na rua iluminada, uma bicha fantasiada de rainha gorda dá a luz um falso bebê, sobre o capô de um carro, rodeada de outras bichas que gritam debochadamente. Ali por perto, há um corso integrado por uma Dama das Camélias, uma Madame Mao, uma Ave do Paraíso, duas Empregadinhas escrachadas e uma Fadinha Punk de peruca verde; são todas homens. Desfilam também travestis com peitos de silicone à mostra, roupas de lamê e perucas coloridas. E uma Cinderela às avessas carrega uma sacola cheia de sapatos de tênis — de números variados, para experimentar no Bofe Encantado. As músicas, a gritaria e as buzinas formam um ruído característico. É uma cena do carnaval brasileiro, festa guei por excelência, especialmente no Rio de Joneiro, onde, desde 1949, existe o famoso Baile dos Enxutos, ao qual as bichas

* Não será provavelmente a última nem foi a primeira vez que nossos travestis aportaram na Europa. É muito curioso, a respeito, o relato divulgado, com foto ilustrativa, nas publicações do antigo Instituto de Pesquisas Sexuais, do Dr. Magnus Hirschfeld, destruído pelos nazistas em Berlim, 1933. Trata-se do caso de um jovem brasileiro travestido que se apaixonou por um professor alemão, em Paris. De lá, viajaram juntos para a Alemanha, onde ficaram oficialmente noivos. Mas a dona da hospedaria desconfiou da história e denunciou a noiva. Quando o médico da polícia entrou no quarto para realizar o exame de perícia, a noiva brasileira ingeriu veneno, diante dele, e morreu. Isso aconteceu aparentemente no começo deste século.[9]

do gueto comparecem em massa — e isso, mesmo nos períodos de grande repressão ditatorial. Hoje, como parte do Calendário oficial do carnaval carioca, existe até uma Corrida à Fantasia (conhecida como Corrida Guei), da qual participam bichas travestidas; aos vencedores são oferecidos, como prêmio, ingressos para um dos maiores bailes cariocas da atualidade, o Grande Gala Gay, cujo cartaz de 1983 apresentava um musculoso mas desmunhecado Super-Homem, com o turbante e as frutas de Carmem Miranda na cabeça. Em ritmo de consumo guei, esses bailes especializados se disseminaram para outras cidades e se multiplicaram no próprio Rio de Janeiro, onde quase todos os grandes clubes passaram a realizar bailes especialmente para homossexuais. Trocando insultos através da imprensa, os mais importantes empresários do *show-business* partiram para a disputa da clientela homossexual, apresentando novidades retumbantes em seus bailes carnavalescos; um deles fez uma homenagem ao redescoberto cantor *campy* Cauby Peixoto, outro apresentou um *show* de masculação com 40 rapazes, outro realizou concursos com prêmios de viagem a Paris para o melhor travesti e de viagem a Nova York para o rapaz de mais belos músculos.

É evidente que isso corresponde à demanda do mercado, considerando que atualmente chegam bichas do mundo inteiro para o carnaval brasileiro. Em 1984, só dos Estados Unidos veio um vôo *charter* fretado pela Slander's Gay, com 370 turistas. Discretamente, certo jornal brasileiro manifestou pânico por causa da presença dos americanos — fato inédito, já que os gringos sempre gozaram de grande prestígio entre as bichas locais. Casualmente ou não, um dos bailes gueis mais luxuosos do Rio de Janeiro ostentava, em inglês, seu nome que poderia soar arrepiante: *The Gay After*. Entre os dois fatos, na verdade, havia uma sutil ilação: tratava-se do primeiro carnaval brasileiro após a chegada oficial da Aids ao país — daí porque a referência à explosão nuclear tinha toques de humor-negro.

Em junho de 1983, os jornais locais se encheram com manchetes sobre a morte de Markito, um dos maiores nomes da alta costura do país. Idade: 31 anos. *Causa mortis*: Aids. A partir daí, essa doença considerada predominantemente americana e rica, invade com sensacionalismo os meios

de comunicação e o quotidiano dos homossexuais brasileiros. Os jornais especulam sobre o "câncer ou peste guei"; conta-se que algumas freguesas de Markito estão se recusando a usar roupas feitas por ele — com receio de contrair a doença. Há pânico no gueto. Em São Paulo, noticia-se que um casal de bichas se suicidou por medo da Aids. Depois de uma entrevista publicada na imprensa, a Dra. Valéria Petri, especialista em dermatologia, passa a receber uma média de 200 telefonemas locais e interurbanos, diariamente, com gente aflita pedindo informações sobre a doença. Não demora, surgem mais dois casos de Aids em São Paulo, onde Markito morava. Um mês depois, já há oito casos em todo o Estado, com três óbitos; descobre-se que, na verdade, a doença já começara a fazer vítimas brasileiras desde 1982, sem que os óbitos tivessem atraído atenção pública. Em sua maioria, os doentes (todos homossexuais) tinham passado por Nova York. Pressionada por membros da comunidade guei, a Secretaria de Saúde de São Paulo — até então o único Estado, no país, a apresentar casos de Aids — apela para o Ministério em Brasília. Respostas evasivas: ninguém sabe de nada.

Nas farmácias, aumenta brutalmente a venda de medicamentos para reforçar as defesas orgânicas. Entre as bichas, a monogamia começa a ser indicada como a única possibilidade de sobrevivência — e com ela, a volta ao enrustimento. Mas os boatos continuam. A revista *Isto é* publica a notícia de que o famoso diretor Glauber Rocha, misteriosamente falecido dois anos antes, teria na verdade sido a primeira vítima brasileira da Aids. No incerto diagnóstico de sua doença fatal, que apontou primeiro tuberculose, depois câncer e finalmente septicemia, alguns médicos tenderiam a incluir, por causa dos sintomas, a *pneumocystis carinii*. O mais curioso é que, em vida, Glauber por várias vezes manifestara-se asperamente contra a homossexualidade que, segundo ele, estava ausente do cinema porque o cinema era uterino e não anal (sic); além disso, acusava-a de ser causa da decadência da Grécia clássica.

Os remanescentes do Movimento Homossexual se mobilizam, distribuindo panfletos no gueto, em saunas e boates. Além de exigir que, dentro do Estado de São Paulo, os casos de Aids sejam reportados ao Sistema de Vigilância

Epidemiológica, a Secretaria de Saúde monta e instala um programa para diagnóstico, controle e tratamento da doença. E coloca uma linha telefônica à disposição do público, para informações. Enquanto isso, surgem as primeiras reações negativas, a nível público. A revista *Veja*, que nunca escondeu seu ressentimento contra homossexuais, ironiza o aparato anti-Aids montado pela Secretaria de Saúde, argumentando que as "doenças da pobreza" é que deveriam ter atendimento prioritário no país; e conclui dizendo que um centro de atendimento para Aids é "mais adequado a Nova York do que a São Paulo", onde "está tão deslocado quanto um serviço público de implantação de pontes de safena na área seca, pobre e faminta do Nordeste".[10] Há resistências dentro da comunidade médico-acadêmica, que protesta perante a Secretaria, utilizando argumentos também relacionados com prioridades num país pobre. E até mesmo do Ministério da Saúde, em Brasília, chegam pressões contra "esse luxo" de dispender tempo e dinheiro numa doença que atinge tão poucas pessoas. No Recife, muitos muros aparecem pixados com dizeres como: "Viadagem dá câncer", "Aids é câncer de bicha", "Cuidado! Risco de bicha", "Viva a família", etc. Em outubro de 1983, já são treze os casos, com nove mortes. Começam a aparecer casos em outros estados brasileiros. Há inclusive notícias de doze casos no Uruguai — cinco deles com passagens periódicas por São Paulo, antes da doença. Em abril de 1984, um Simpósio médico manifesta preocupação diante do aumento acelerado de casos em São Paulo, onde a Aids atinge inclusive duas mulheres de prática heterossexual e sete homens de prática bissexual. Nesse mês, já se contam 43 casos em São Paulo (dos quais 20 óbitos), perfazendo um total de 70 casos comprovados em todo o país. Agora já há casos procedentes de todas as camadas da população, desde proletários até burgueses. A Secretaria de Saúde passa a apelar para que grupos de risco se abstenham de doar sangue. Torna-se impossível conseguir ligação para o telefone de informações sobre Aids, que a Secretaria de Saúde de São Paulo colocou ao alcance do público.

No começo de 1985, registra-se um caso novo por dia, em todo o Brasil, com 4 mortos por semana, sobretudo no

eixo Rio-São Paulo. Quase todos os Estados brasileiros são atingidos. Em apenas dois meses, ocorrem mais vítimas do que em todo o ano de 1983. Os especialistas já dão como certo que o vírus não é mais importado. Teria se aclimatado no Brasil, onde estaria se desenvolvendo rapidamente. Em agosto de 1985, registra-se um número recorde de 34 novos casos, só em São Paulo. O Brasil é considerado então o 4.º país do mundo com maior número de doentes de Aids, vindo após a França, o Haiti e os Estados Unidos. Morre o primeiro bebê brasileiro a nascer com Aids, no Rio de Janeiro, onde também se constata que uma porcentagem assustadora do sangue comercializado pelos Bancos de Sangue apresenta reação positiva no teste anti-HTLV 3, o que significa que alguns doadores já teriam tido contacto com o vírus ou, na pior das hipóteses, estariam efetivamente com Aids. O Ministério da Saúde suspende, em todo o país, a distribuição de gamaglobulina (produto usado justamente para aumentar a resistência orgânica), depois que testes levantam suspeita de contaminação. Em Santos, morre de Aids um portuário que era doador regular de sangue, para Bancos da região. Tenta-se em vão descobrir os hospitais que teriam recebido tal sangue. O pânico começa a se espalhar pela população em geral. Por falta de informação, vem diminuindo sensivelmente o número de doadores de sangue, receosos de contrair Aids das agulhas. Os hospitais fazem apelo ao público, solicitando sangue. Os mídia que, com sua básica vocação marrom, tinham incentivado o alarmismo, agora tentam conter o pânico, depois de apelos da parte das autoridades de Brasília. Enquanto isso, aumenta o número de hemofílicos doentes de Aids, por receberem sangue contaminado, e de mulheres heterossexuais. Decididamente, a doença atravessa as fronteiras dos grupos de risco. Uma pesquisa revela que 2,6% das prostitutas de luxo da cidade de São Paulo estão infectadas. Os hospitais particulares conveniados com o INAMPS recusam-se sistematicamente a receber pacientes até com simples suspeitas de Aids, alegando que com isso afugentariam seus pacientes e, inclusive, os funcionários amedrontados. A verdade é que, por precisar de salas e cuidados especiais, os doentes de Aids não são considerados lucrativos pelos hospitais. Com isso, é freqüente

que esses enfermos corram de hospital em hospital, tratados quase como indigentes e rejeitados, mesmo quando apresentam toda a documentação previdenciária em ordem. Em agosto de 1985, causa escândalo o caso de um jovem carteiro acometido de Aids e já agonizante, que ficou exposto no saguão do Hospital das Clínicas de São Paulo, até que seus parentes conseguissem uma vaga para interná-lo. As vagas geralmente só são possíveis depois que um leito é desocupado por óbito, num dos poucos hospitais públicos que os aceitam. Enquanto isso, o Ministério da Previdência Social se arrasta, por meses a fio, sem solucionar o problema. Na mesma época, surgem os primeiros casos de Aids em presídios do Estado de São Paulo; exames médicos dos presidiários em massa não confirmam as suspeitas de que haveria um grave foco da doença no Complexo Prisional do Carandiru, em São Paulo. Em compensação, detecta-se anticorpos da Aids em duas faxineiras do setor de moléstias infecciosas do Hospital das Clínicas. Há um festival de chutes alarmistas: um médico de São Paulo estima que haveria 150 mil homossexuais contaminados na cidade, sem incluir aí um número desconhecido de bissexuais; outro médico garante que já seria um milhão o número de pessoas infectadas pelo vírus, em todo o país.

No gueto homossexual há um silêncio cada vez mais pesado. Sua vida noturna se esvazia, nas cidades mais atingidas, como São Paulo. As saunas gueis vão fechando ou mudando de ramo. As saunas mistas começam a apresentar aos clientes os resultados dos testes anti-HTLV 3 de suas funcionárias — e até seus anúncios aludem a essa garantia de bom serviço. Michês, travestis e prostitutas começam a perder seus clientes. Em conseqüência, fala-se que já tem aumentado a criminalidade e o índice de desemprego na cidade de São Paulo. Morrem pessoas conhecidas, sobretudo no meio teatral. Nas cidades mais atingidas, as ruas outrora pródigas em paqueras homossexuais ostentam olhares amedrontados e enviezados. No final do inverno de 1985, o Brasil já tem mais de 400 casos de doentes de Aids oficialmente registrados, com 200 óbitos. 3/4 dos casos ocorrem no Estado de São Paulo. Há sim um clima de *gay after*.

Num instigante ensaio sobre a peste, escrito em 1933, o grande poeta Antonin Artaud mencionava as várias pestes que assolaram o mundo desde a Idade Média até o século XIX, como tendo um efeito de catarse, num contexto de cataclismas políticos e naturais — fossem quedas ou mortes de reis, terremotos ou êxodos de judeus. Segundo ele, o vírus não explicaria inteiramente a origem da peste, já que comporia apenas um aspecto da respectiva doença. Assim, a peste seria um fenômeno mais amplo, com uma fisionomia misteriosa, provavelmente ligada a energias cósmicas. Artaud aponta como evidência de sua hipótese o fato de que determinadas pessoas (os devassos, por exemplo) não apanharam a peste mesmo após orgias em meio aos cadáveres; enquanto isso, pessoas aparentemente sadias e moralmente puritanas eram subitamente acometidas e caíam mortas. A peste oriental da Idade Média irrompeu inespedaramente em aglomerados humanos distantes e avessos ao contacto com o Oriente; e a peste egípcia do século passado dizimou conventos, escolas, prisões e palácios, apesar de estarem esses núcleos fortemente protegidos contra influências externas.[11] Apesar de discutível, o ensaio de Artaud é particularmente relevante quando adiciona à peste certas características do teatro — e *teatro*, aqui, no sentido artaudiano de *deflagração da verdade*, num momento de crise onde todas as barreiras se levantam e entra em cena apenas a gratuidade do gesto humano movido pelo absolutismo de suas motivações interiores, do seu "mistério pessoal". A peste brotaria então como esse raro momento de verdade, simplesmente porque caem por terra as motivações racionais/morais e entra em cena o delírio/paroxismo deflagrado pelo pânico. Não se trata aqui daquela romantização da demência, que Susan Sontag acusa no gosto contemporâneo pelo comportamento irracional e bárbaro.[12] Artaud apenas constata como a peste é o momento da verdade onde "*os conflitos em nós adormecidos nos são restituídos com todas as suas forças*". (grifos meus)[13] Ocorreriam então "atos por natureza hostis à vida das sociedades", justamente porque liberou-se o inconsciente comprimido, esse lado sombrio de coletividades domesticadas (ou dopadas) tais como as sociedades modernas. Nesse sen-

tido, a peste transforma-se num fenômeno de catarse coletiva. Perigoso mas profundamente revelador.

A Aids é, em nossos dias, esse raro momento de peste que faz cair máscaras. Os fenômenos sociais aparentemente novos que a têm acompanhado constituem, na verdade, apenas a revelação de algo que sempre esteve lá, virtualmente ou não, mas rigorosamente camuflado. A Aids nada criou. Ela está exacerbando elementos que as convenções sócio-morais não deixavam aflorar à luz do dia. *In peste veritas*: na peste, o momento da verdade. Esse é, para mim, um importantíssimo dado que independe de vacinas ou remédios para ser erradicado, já que se refere a uma outra doença — mais sutil, menos física. A violência do vírus da Aids vem, de certo modo, tornando-se secundária diante da violência desse outro vírus do obscurantismo, presente em nossos empresários morais — sejam eles D. Eugênio Sales ou o líder do conjunto *Ultraje a Rigor*. Por força do mistério que as envolve, as doenças desconhecidas tendem a provocar interpretações que são usadas "como metáforas para o que se considera social ou moralmente errado".[14] No caso da Aids, acrescenta-se um elemento de culpabilidade/punição — aquela mesma presente na sífilis e, de certo modo, na tuberculose, caracterizadas como doenças ou sexuais ou ligadas à devassidão. A rejeição à doença enquanto sujeira expressa-se mediante uma extrema necessidade de purificação: ainda no século passado, o local onde vivera um tuberculoso só se tornava outra vez habitável depois de ser rigorosamente desinfetado, com janelas, portas e assoalhos substituídos e até mesmo com a queima de sua mobília. Nada de novo, portanto, no horror puritano à possibilidade de contágio pela Aids, como assistimos atualmente. Mesmo porque, a idéia de punição ligada ao sexo é aqui bastante acentuada, em se tratando de uma doença associada à "doença moral" da homossexualidade, no entender de tantos conservadores contemporâneos. Se, diante de uma doença como o câncer, as pessoas sentem pena, diante da Aids elas tendem a sentir raiva, a partir de um julgamento moral que a torna doença do corpo resultante de uma alma conspurcada. Cria-se então certa mitologia que, infelizmente, tende a se cristalizar em forma de arquétipo coletivo: *a Aids é obscena*. A partir daí, a doença é manipulada das mais

diversas maneiras. Pode se tornar o bode-expiatório de determinadas fobias — o pânico à morte, por exemplo — em associação à homofobia em si, tal como os judeus e negros foram ou têm sido pretexto para exorcizar outras fobias coletivas. Mas pode também ser utilizada para reforçar sistemas ameaçados — como o núcleo familiar-monogâmico — nas sociedades permissivas. A saúde é então o pretexto maior para legitimar prescrições morais; no período de disseminação da sífilis em território europeu, essa doença serviu para reprimir até mesmo a masturbação (acusada de criar problemas nos órgãos sexuais e intestinos, assim como de debilitar as faculdades intelectuais). Em nossos dias, algo semelhante tende a acontecer em relação à Aids. Recentemente, os jornais publicaram a opinião de um conhecido professor da Faculdade de Medicina da USP, Dr. Ricardo Veronesi, segundo a qual, "em termos de saúde pública, o direito deles (os homossexuais) vai até o ponto de não interferir no direito dos outros." [15] É em nome do mesmo argumento da saúde pública que médicos têm sugerido, no Rio e em São Paulo, "medidas coercitivas" e de "vigilância sanitária", tais como fechar saunas de freqüência homossexual e proibir a realização de bailes gueis, durante o carnaval carioca; no Recife, aliás, autoridades locais chegaram a mencionar a eventualidade de se proibir a presença de homossexuais americanos e do sul do país no próximo carnaval. A ameaça moral, disfarçada em defesa da maioria, acende o pavio da repressão — que eclodirá em casos bem concretos, como se vai ver mais adiante. Nesse sentido, o desejo acaba sendo muito mais ameaçado pelas correntes de repressão e controle (que se seguem às doenças metaforizantes) do que pelas doenças em si.

O terrorismo instaurado pelos empresários morais tem difundido a Aids como a "peste guei", metaforizando homossexualidade e doença, já que até o presente momento trata-se de uma doença letal. Daí, basta um passo para associar a homossexualidade com o mal. E isso já vem ocorrendo. A constatação de que o vírus da Aids tenha se disseminado entre os haitianos poderia ser explicada, segundo uma teoria anunciada pela revista *Planeta*, pelo fato de que o Haiti seria — com suas práticas mágicas — "um portão natural através do qual essa força (maligna) teria entrado no

mundo". Por que o vírus se disseminou também entre os homossexuais? Porque, tanto quanto os haitianos, eles gostam de invocar as forças do mal. (sic) Estar possuído por um espírito, pondera o articulista, "não é muito diferente de estar possuído pelo tipo de lascívia que compele alguém a entrar numa sauna gay e ter dúzias de encontros sexuais em uma única noite".[16] Como se vê, a homofobia corre o risco de se ver reforçada por novos elementos mistificadores e irracionais, particularmente perigosos quando se conclui que, para defender-se do mal e da morte, qualquer um pode falar em legítima defesa. Assim, o argumento da saúde pública, tal como brandido pela autoridade médica, estaria apelando para uma prioridade do tipo "os fins justificam os meios".

Acredito também que muito do pânico heterossexual frente à Aids pode estar relacionado com antigas culpas não resolvidas que, através da condenação do outro (o sujo), buscam purificar o acusador, num efeito de catarse. Mas a condenação, sejam quais forem seus motivos, tem efeitos de longo alcance. O terrorismo, usado como eficientíssimo instrumento de controle, irá atingir as gerações futuras muito mais do que as atuais, forjando-lhes uma imagem basicamente negativa da homossexualidade e, por extensão, instaurando novas fobias sexuais. "O que vai acontecer com a vida sexual dos adolescentes?", perguntava-se justamente, num colóquio sobre Aids, o psicólogo Reinaldo Ferreira Ramos. Temerosos de que o retraimento sexual resultante da Aids se baseie em perigosas fantasias mais do que em fatos concretos, certos psicólogos já começam a tratar o medo à Aids como uma nova doença dos nossos dias, à qual os jovens têm sido especialmente vulneráveis, por causa de suas naturais inseguranças. Recentemente, um amigo me contou que, indo ao interior do Estado de São Paulo visitar a família, perguntou à sobrinha de 9 anos se ela gostava dos *Menudos*; a resposta foi negativa. Por que não? Porque uma amiguinha lhe dissera que eles são gueis e têm Aids, pouco depois, quando viam juntos, na TV, um cantor de camisa colorida e gestos exagerados, meu amigo ouviu a garota comentar, com uma careta: "Ih, esse aí tem Aids!" Ainda uma vez, a Aids como metáfora da homossexualidade, naturalmente. Também há pouco tempo, no programa de TV

para crianças, "Domingo no Parque", de Sílvio Santos, um garoto de seus 10 anos participou de um concurso de charadas contando esta: "Por que papagaio não pega Aids? Resposta: porque só dá o pé". Sílvio Santos elegeu essa a melhor charada da tarde e premiou o menino com um par de tênis. Mas a educação homofóbica vem tendo, no momento, requintes de sadismo. Sei de um menino, também com seus 10 anos, cuja mãe descobriu que ele transara com um coleguinha mais velho, possivelmente como passivo; a mulher passou a dizer-lhe que agora ele iria pegar Aids; mais tarde, num consultório terapêutico, o menino atormentava-se porque lhe nascera uma espinha que, segundo ele, era sintoma de Aids. A psicóloga Ana Maria Barbosa, que tem acompanhado terapeuticamente doentes de Aids, reporta o caso de certa mãe que, ante a morte iminente do filho atacado por essa doença, disse a ela: "Prefiro um filho morto a um filho homossexual".[17]

Em matéria de terrorismo moral, pode-se observar quase todos os dias, na imprensa, mensagens implicitamente recriminatórias, quando não francamente repressivas. As revistas brasileiras ainda não se cansaram de repetir, em cada um dos seus numerosos artigos de capa, que a única maneira de evitar a Aids é sendo monogâmico, quando não deixando de transar inteiramente (leia-se: homem com homem). Pouco se divulgou, por exemplo, a notícia publicada pela revista *Time* de que uma isolada cidadezinha de 19.000 habitantes, na Flórida, apresenta 46 casos de Aids — para grande surpresa da comunidade médica americana. Esse fato chocante começa a sugerir novas hipóteses para a propagação da doença — pobreza, falta de higiene, clima sub-tropical e tropical. Mesmo porque não consta que os habitantes dessa cidade sejam especialmente promíscuos, do ponto de vista sexual. No mínimo, seria de se esperar que não fossem tão categóricas nem tão facilmente propaladas as ilações entre Aids e promiscuidade — e *promiscuidade* acaba significando, no contexto das notícias, a simples troca de parceiro (entre homos ou heteros) fora do sistema conjugal. É também sintomático do controle moral a maneira como se veiculam detalhadíssimos conselhos de médicos que às vezes chegam até a determinar um receituário de como "bem transar": um deles já propôs, por exemplo, restringir as

relações sexuais a um número fechado de conhecidos que se comprometeriam a trocar mutuamente todas as informações sobre sua saúde. Os mídia reportam, com freqüência, as bravatas mal humoradas e as generalizações alarmistas do já mencionado Dr. Veronesi, para quem "os homossexuais são um perigo de saúde pública, pois 65% são infectados (de Aids) e 75% dos casos acontecem em homossexuais".[18] Manifestando certeza científica em terreno ainda polêmico, o Dr. Veronesi indica que a saliva do doente também transmite automaticamente o vírus, de modo que um beijo mais profundo na boca seria perigoso, segundo ele. Para o Dr. Veronesi, aliás, "na melhor das hipóteses, há dois milhões de brasileiros portadores do vírus". E, lembrando uma pesquisa que acusa 3% de doadores de sangue contaminados, no Rio de Janeiro, ele anuncia: "Estão morrendo militares. De sargento para baixo, se sabe. De sargento para cima, não se sabe".[19] Tal alarmismo terrorista me parece bem um sintoma de como a ciência não é ingênua nem, muito menos, neutra. Senão, por que tão raramente se mencionam, em relação à Aids, certos aspectos positivos igualmente curiosos, do ponto de vista da medicina? Mesmo que se tratasse apenas de mais uma entre tantas hipóteses, não se mencionam os horizontes novos que as pesquisas sobre Aids poderão trazer para a cura do câncer — não só pelo fato de aparecer freqüentemente associada ao sarcoma de Kaposi (câncer raro da pele), mas também por estar permitindo importantes descobertas no campo da imunologia, em relação ao qual o câncer tem sido cada vez mais relacionado. Na França, comenta-se ainda a importância que terá, na história da medicina, a descoberta de uma vacina que interfira diretamente no setor imunológico do organismo; fui informado que isso equivaleria a colocar os antibióticos na pré-história, já que estaríamos adentrando o ainda recente terreno da medicina genética. Entre outros motivos, a divulgação de tais dados minoraria, inclusive, a carga de responsabilidade negativa que se tem feito desabar sobre os ombros dos homossexuais, em termos de saúde pública. Ao contrário, parece que muitos médicos continuam se comprazendo em contrariar o tal "juramento de Hipócrates" (ou "de hipócritas"?). Há informações de que, no Hospital das Clínicas de São Paulo, certos médicos vêm dando um tra-

tamento humilhante às bichas (especialmente da periferia) que lá aparecem com sintomas de Aids; uma inconformada enfermeira reportou como eles fazem piadas diante desses aterrorizados clientes, dizendo coisas do tipo: "não andou dando por aí? Agora agüenta!". Também a paranóia de muitos médicos dá bem a medida de como nossa medicina anda carente de recursos humanos; conheço mais de uma história de homossexuais que vão ao médico com sintomas variados e saem de lá com diagnóstico quase fechado, antes mesmo de qualquer exame: Aids — só porque desmunhecam, ou nem isso; muitas vezes, recebem sermões moralizadores. Um amigo meu, ator e solteiro, ouviu esse mesmo diagnóstico do médico que nem sequer o tocou, ao ver uma espinha em seu rosto. Espero que meu amigo tenha seguido minha sugestão de denunciar tal médico perante o Conselho Regional de Medicina.

Há, na área de medicina e afins, teorias que enfatizam o lado escabroso da doença. Márcio Bontempo, médico naturalista, acha que a Aids é menos uma patologia infecciosa e mais uma doença de autodestruição.[20] O sexólogo Wilson Ribeiro, da Sociedade Brasileira de Psicanálise Dinâmica, acredita que se trata aí apenas do resultado de uma disfunção da sexualidade, ou seja, a doença enquanto resultado de "uma deformação, de uma perversão".[21] Durante o XIX Congresso Brasileiro de Patologia Clínica, realizado em agosto de 1985, o médico João Lélio Mattos Filho, bem na tradição dos legistas, apresentou tese de doutoramento onde prova que os homossexuais são, sem distinção, portadores de imunodeficiência precoce, daí porque teriam predisposição à Aids e outras doenças venéreas.[22] A pesquisa, feita a partir da análise do sangue de 100 pessoas (entre doentes de Aids, homossexuais sadios e heterossexuais) concluía que a promiscuidade sexual em si mesma traz um caráter imunodepressor; para explicar porque as prostitutas não são vítimas da Aids, ele anunciou que elas não praticam o sexo anal tanto quanto os homossexuais — e, naturalmente, não apresentou pesquisa alguma para confirmar estas duas últimas afirmações, tão decisivas para sua conclusão científica. Considerando que as relações homossexuais são tão antigas quanto a sexualidade mesma, seria de se perguntar por que os seres humanos não apodreceram de doenças venéreas em

outras épocas em que a prática homossexual foi sabidamente privilegiada. Trata-se, receio eu, da mesma velha tentativa de encontrar explicações baseadas no argumento da naturalidade e da inferioridade racial (ou grupal) tão caras a Lombroso e outros médicos do período fascista. O médico Silvano Wendel Neto vai ainda mais longe; citando argumentos do Dr. Ricardo Veronesi, ele emprega uma típica linguagem de guerra para propor o "combate à promiscuidade sexual", pois a Aids "vencerá a briga se medidas profiláticas efetivas não forem executadas imediatamente. *Todas* elas são válidas no momento". (*grifo do articulista*).[23] Não fica claro o que significa "todas". Mas muita gente com certeza interpreta de maneira bem concreta e direta, ante a combatividade dos argumentos citados. É o caso do radialista Afanásio Jazadji o qual, no seu programa campeão de audiência, que diariamente empesta de fascismo a periferia de São Paulo, propõe que "os homossexuais, essas lésbicas, esses pederastas sejam isolados, alijados" da sociedade, pois "essa bicharada anda agora com essa peste matando pessoas. Como anormais que são", continua ele, "devem ficar confinados não sei lá onde. (...) Lamentavelmente, nosso Brasil está em terceiro lugar nessa 'peste gay', nessa doença que mata. Então, tem que se isolar esses canalhas. Eles tão no governo, aqui, ali, em toda parte. São um perigo à saúde pública. Se você tomar um cafezinho no bar, numa xícara usada por eles, você irá contrair a doença. Eles têm que ser isolados da comunidade". E termina Afanásio com esta sugestão que é um convite para todos e qualquer um: "Vamos torcer para que algum homem com H maiúsculo tome providências, porque está tudo pervertido."[24] A proposta de Afanásio foi amplamente divulgada, suscitando indignação e pasmo. Ainda assim, Fernando Henrique Cardoso, candidato (auto-proclamado progressista) à prefeitura de São Paulo, foi caçar votos no programa de Afanásio, algumas semanas depois, tendo conversado muito amigavelmente com ele e recebido seu inteiro apoio. Não, não se pode falar em mera omissão... O Cardeal do Rio de Janeiro, D. Eugênio Sales, um dos pilares do conservadorismo nacional, não se omite. Em seu programa radiofônico semanal "A Voz do Pastor", ele reclama mais uma vez dos tempos modernos (nudismo, liberação

sexual, imoralidade nas telenovelas, mulheres jovens sem virgindade) e atribui a propagação da Aids à natureza que, "violentada vinga-se e quando o faz, é terrível". Para ele, a Aids "cai como um raio na Humanidade", de modo que a consciência dos indivíduos é sacudida pelo pavor, levando-os "a uma moralização forçada". Chamando a Aids de "chicote que acorda os recalcitrantes", D. Eugênio conclama os cristãos a aproveitar a circunstância e se organizar para a luta contra a imoralidade. "A sociedade seria melhor se houvesse menos covardia dos bons."[25] A cruzada de moralização vai funcionando como um rastilho de pólvora. Em Salvador, o diário *A Tarde* propõe, repetidamente, e em várias de suas colunas, o extermínio dos homossexuais — depois que seu secretário de redação proibiu, em portaria expressa, noticiar qualquer evento relativo aos movimentos gueis de liberação. A propósito da Aids, um colunista de *A Tarde* diz: "Quando houve a *peste suína* no Brasil, a solução foi a erradicação completa dos porcos ameaçados de contágio. Portanto, a solução tem que ser a mesma: erradicação dos elementos que podem transmitir a *peste guei*". Na coluna de José Augusto Bebert, líder do *Grupo Machão da Bahia* (provável contraposição ao *Grupo Gay da Bahia*), comunica-se que "matar veados não é homicídio, é caçada. . ."[26] Brincadeira inconseqüente de machão? Muito mais. Na periferia de São Paulo, um rapaz foi ao bar onde normalmente se encontrava com outros rapazes; para sua surpresa, eles o cercaram: "Sai daqui, seu viado. Você quer nos passar sua doença?" Isso dito, começaram a espancá-lo, e com tal violência que o deixaram com alguns dentes e um braço quebrados.[27] Também não é brincadeira o que vi, noite dessas, no centro de São Paulo, onde um travesti negro, muito jovem e pobre, vestido com uma minúscula mini-saia, foi vaiado por onde passava — o que seria bastante raro, poucos meses atrás. Ouvi alguns lixeiros gritando, logo que o travesti cruzou com eles: "Sai, satanás! Sai pra lá, peste guei!" (Ao que o travesti, sem se deter, respondeu: "Sou peste guei mas não fico catando lixo!"). Um amigo me contou que, num ônibus da periferia de São Paulo, dois homens se recusaram a sentar num banco de onde dois rapazes muito delicados tinham acabado de se levantar; meu amigo ainda ouviu um dos homens dizer ao outro: "Não

senta aí que você pode pegar Aids." Os jornais reportam que até certos farmacêuticos estão se recusando a aplicar injeção em homens efeminados — com medo de pegar a doença. E em Santos, dentistas estariam se recusando a atender supostos homossexuais e hemofílicos, também por receio de contrair o vírus. Na parede de um banheiro público, consta o seguinte grafite: "Se quiser comer cu de bicha, primeiro faça seguro de vida". Há um efeito de bola-de-neve, na verdade. No ermo garimpo de Serra Pelada, no Pará, 80 garimpeiros considerados homossexuais tiveram seus cabelos, sobrancelhas e cílios cortados ou raspados; depois, foram retirados à força do local, enfiados em dois caminhões, que ostentavam a faixa "Transporte Gay", e deixados em plena Transamazônica. Isso aconteceu a pedido das autoridades locais (inclusive a Associação de Garimpeiros), alguns dias após uma palestra sobre Aids realizada no garimpo.[28] Em Araguari, Minas Gerais, o cabeleireiro Evaldo Marques, conhecido homossexual da cidade, passou a ser vítima de boatos, logo que apresentou sintomas de Aids; dizia-se que ele estaria lambendo frutas, nas feiras-livres, só para contaminá-las, e nadando na piscina do clube local, com o intuito de propagar a doença pela água. Os boatos resultaram num abaixo-assinado sugerido pelo secretário de saúde local, onde se exigia que o cabeleireiro fosse legalmente impedido de andar pelas ruas da cidade; o próprio Promotor de Justiça solicitou a presença de policiais que entraram à força na casa de Evaldo e o meteram numa ambulância, levando-o para um hospital na vizinha Uberlândia. Depois de ter recebido alta, Evaldo teve dificuldade em voltar a Araguari, onde até os hotéis recusaram recebê-lo. "Se ele aparecer lá, vai ser queimado vivo", disse o delegado regional.[29] Consultado sobre o caso, um advogado da própria OAB (Organização dos Advogados do Brasil) manifestou-se favorável ao uso da força, por entender que estava em risco a saúde pública, em se tratando de doença contagiosa. Segundo ele, tal contingência está prevista na Constituição. Enquanto isso, em São Paulo, quase 50 doentes de Aids *são obrigados* a ficar em suas casas, porque os hospitais têm se recusado a oferecer novos leitos que cubram o déficit crescente. Ao que me consta, ninguém até agora invocou a Constituição contra os donos de hospitais, nem

lhes fez ameaças de fogueira como no episódio do cabeleireiro Evaldo. Em todo caso, corre hoje no Brasil aquela piadinha: "Qual a diferença entre mal-de-chagas e Aids? Resposta: mal-de-chagas se pega com barbeiro, Aids com cabeleireiro". Assim, com tal profusão de humor, não é de admirar que muitos salões de cabeleireiro estejam fechando: as freguesas temem pegar Aids nos copos e até nos pentes ali usados. Coisa de dona-de-casa burra e antiquada? Não tenho tanta certeza. Em recente entrevista à imprensa, o grupo roqueiro *Ultraje a Rigor*, constituído por rapazes de classe-média oscilando entre 20 a 30 anos de idade, manifestava-se contra "esse negócio de homem usar brinquinho e beijar homem". Tidos como um dos mais bem-sucedidos roqueiros da atualidade, eles parecem não gostar de *viado*: "Difícil ver um leão, um canarinho ou um urso viado; já o que tem de cachorro viado...", segundo opinião de um dos integrantes do grupo; de modo que "a Aids veio para acabar com a viadagem"; ao que um outro remata: "Viado devia ser camicase".[30] Não é só nesse caso que o machismo nacional começa a apresentar curiosos e inusitados sistemas de defesa. Diante da escassez de doadores, um grupo de alunos da Academia de Polícia Civil de São Paulo vai doar sangue (supõem-se que não pertençam aos grupos de risco...). Quando inquirido pelo repórter, um dos recrutas responde simplesmente: "Não tenho medo de Aids" — o que me parece uma maneira, adaptada às circunstâncias atuais, de repetir o velho "tá pensando que não sou macho?" E até nossos presídios, que no final de contas poderiam, por sua violência, figurar como reduto do machismo nacional, passam a ser publicamente defendidos da acusação de promiscuidade sexual. Talvez preocupadas em contestar as suspeitas de Aids nas prisões estaduais, as autoridades da área tentam minimizar a incidência de relações homossexuais lá dentro. Mas o Diretor da Casa de Detenção se contradiz, ao declarar pelos jornais que, para evitar uma epidemia no local, vem se instaurando severa vigilância contra o homossexualismo, pelo menos nos pavilhões mais acessíveis. Em todo caso, conta-se que lá dentro já não se diz nem mesmo bom-dia pra bicha; *bicha*, evidentemente, é apenas aquele que desmunheca e/ou dá; talvez por isso, nas fichas médicas dos primeiros 300 presidiários examinados na Casa de Detenção, apenas dois foram registrados como homossexuais.

Diante das dúvidas que assaltam as mentes, sobretudo depois que o galã machão Rock Hudson apareceu com Aids, o melhor mesmo é garantir a reputação; muitos homens se vêem obrigados a ostentar atestados de que não têm a doença. Sorridente, o cabeleireiro Rudy aparece em foto na revista *Veja*, mostrando o resultado negativo de seu teste anti-HTLV 3. Mas há outras formas de dar atestado. Nas bancas, grandes cartazes da revista *Capricho* anunciam: "Cauby Peixoto desabafa: 'Não estou com Aids'" — o que equivale a um comunicado público, reafirmando virilidades periclitantes. É verdade que essa necessidade de "apresentar provas" é imposta inclusive por certa central de boatos — num novo tipo de cobrança. Há pouco, o talentoso Cazuza, ex-líder do conjunto roqueiro *Barão Vermelho*, foi indiretamente dado como atingido pela Aids, quando se curava de uma mononucleose, num hospital do Rio. Ao que ele rebateu, categoricamente: "A Aids é um complô contra a sacanagem e eu não admito abandonar a sacanagem em hipótese alguma".[31] Também a atriz Natália do Vale vem enfrentando, há meses, a mesma onda de boatos, desta vez afirmando que ela se encontra secretamente hospitalizada com Aids. Já no caso do pintor Darcy Penteado, foi quase maquiavélica a sutileza com que a revista *Veja* sugeriu o fato: ele estaria recluso em sua casa de praia, muito deprimido e doente, escrevendo um livro sobre Aids. O artigo só não disse o nome da doença porque, afinal, trata-se de "jornalismo fino". Pelo sim pelo não, um jornal precisou publicar uma foto de Darcy sorridente, para provar que está cheio de saúde. A mania dos certificados parece aprofundar-se: muitas firmas começam a pensar em exigir a certidão negativa do referido teste anti-HTLV 3 não só de seus funcionários mas também dos candidatos a novos empregos. É provável que esse comprovante de *possível* contacto com o vírus venha a adquirir, daqui por diante, conotações insuspeitadas. Corre-se o risco de ficar instaurado um passaporte (ou seria salvo-conduto?) para a normalidade. Quem não o ostentar, estará automaticamente condenado a um tipo de reclusão branca, a um curiosíssimo sistema de confinamento virtual, calado, científico; uma ausência de prova implicaria no es-

tigma: uma espécie de triângulo rosa mais sutil — mais ao jeitinho brasileiro. Esse terrorismo branco tem trazido outro resultado, em termos de violência: de janeiro a agosto de 1985, ocorreram 6 casos de suicídio entre os doentes de Aids em São Paulo; alguns com claros componentes punitivos, como o daquele homem casado, mas de vida homossexual secreta, que ateou fogo ao próprio corpo. Evidentemente, não há estatísticas disponíveis sobre suicídios de pessoas com mera suspeita de Aids — mas com o mesmo desespero e, talvez, vergonha. Em qualquer dos casos, gente como o Sr. Afanásio deve achar agora que o mundo está ficando mais limpo, mais tranqüilo.

* * *

No contexto brasileiro, as ressonâncias da Aids estão sendo particularmente intensas dentro do grupo homossexual. O pânico aí existente tem levado muita gente aos consultórios psicoterápicos. Relações antigas e novas se desfazem. Casais monogâmicos deixam de manter relações, ainda que continuem juntos. E uma grande quantidade de rapazes homossexuais abriram mão, absolutamente, de sua vida sexual, enquanto outros, em grande quantidade, resolveram quebrar o galho com namoradas de última hora. Também aqui, me parece, a peste faz emergir a verdade, ou seja: à luz do dia, aparece agora esse medo subjacente e muito anterior, nunca suficientemente checado nem resolvido, em relação ao próprio prazer e à sua outra face, a morte. No capítulo 3, já mencionei como é bastante possível que nosso inconsciente, relativamente à prática homossexual, talvez se ressinta de um terror secular, com raízes nas mais antigas proibições, cujos efeitos incessantemente acumulados de geração a geração eclodem no presente, de maneira quase irracional. O medo que tomou conta dos homossexuais brasileiros, em função da Aids, é basicamente esse mesmo pânico secular, que mudou talvez de forma mas não de qualidade. Doença ainda letal e até agora associada com a prática sexual, a Aids parece instilar a morte no próprio amor — como outrora a sífilis, que não era tão fulminante. Mais ainda: em se tratando de doença difundida precipuamente entre pessoas de prática homossexual, ela pode ter um resultado de

auto-rejeição ao amor desviante, que agora passa a ser metaforicamente um território da morte. O desvio torna-se, na fantasia de punição, semelhante à morte devastadora. Agora, o corpo que me atrai e me dá prazer é o mesmo que me contagia, me adoece, me mata. Um terreno perfeito para a auto-punição.

Fica difícil fugir de uma grande inquietação diante de doença assim tão grave. Mas nem por isso deixa de ser óbvio o componente masoquista desse pânico auto-punitivo. A velha culpabilidade que grassa (por motivos sociais óbvios) entre tantos homossexuais, através da Aids adquiriu contornos irracionais, em contrapartida ao sadismo subjacente dos empresários morais. Uma carga que desaba a ponto de manietar e imobilizar com tal eficácia revela uma relação, a meu ver, fundamentalmente sado-masoquista com seu próprio prazer. A total abstinência sexual parece ser um indício de tal hipótese. Esquece-se que nosso desejo constitui um território perfeitamente resgatável, desde que se julgue o prazer como um dado legítimo e necessário em nossas vidas. Por ser filho da fantasia, o desejo é um veio quase inesgotável. Nesse caso, o que nos impediria de adaptá-lo a formas mais profiláticas mas nem por isso menos sofisticadas, quais sejam, por exemplo, as vertentes voyeurísticas e fetichistas? Ao invés de admitir e praticar um prazer mutante e maleável, muita gente tem preferido simplesmente cancelá-lo, fazendo com que o perigo da doença exerça o papel de um eficiente Superego. O componente masoquista desse gesto está implícito justamente no fato de que o prazer aí foi sempre encarado como uma dádiva — seja do parceiro-caso, seja da sociedade-permissiva, seja da medicina-avançada. Mas é também um prazer imediatamente cancelável a um mero sinal negativo desses agentes externos. Nesse caso, o prazer nunca foi um espaço conquistado, mas um beneplácito outorgado, justamente porque não ocorreu, nem de longe, a utilíssima prática da transgressão — e como tal assumida. Por ter seu próprio prazer *outorgado*, pode-se dizer que os homossexuais auto-punitivos *sofrem* o prazer — sendo essa a única maneira de se relacionarem com ele. Carregado como um pesado componente de punição, compreende-se que seu desejo tenha florescido sempre em meio à maior instabilidade emocional. Hoje, o instrumento visível

de sua punição é a Aids, assim como ontem eram as circunstâncias familiares ou sociais desfavoráveis e como será, no futuro indeterminado, aquela Grande Punição: a morte, de que a Aids tornou-se metáfora. Perfeitamente detectáveis, estão aí os antigos componentes punitivos de fundo religioso, nunca abandonados ou superados, sobretudo no meio dessa classe tão infeliz e perdida como a nossa classe média.

Muita gente diz, lamentosa, que a Aids destroçou em alguns poucos anos tudo aquilo que os homossexuais levaram décadas para conquistar, no mundo atual; manifestam preocupação com a perda do pequeno espaço físico, em certas cidades brasileiras, e com a possível auto-rejeição de sua sexualidade. Tal afirmação traz implícita a crença de que a Aids é, primeiro, um apocalipse e, depois, que chegamos a viver uma fase de real liberação da sexualidade, nos passados anos de permissividade. Não acredito em nenhuma das duas coisas. De um lado, mais cedo ou mais tarde, surgirá algum tipo de cura à Aids, mesmo porque nenhum novo vírus foi tão rapidamente isolado, na história da medicina, quanto esse. Depois, jamais acreditei que os tempos atuais se caracterizaram por uma sexualidade livre de entraves. Já se ouve dizer que, "em lugar de encher bares e saunas, os homossexuais farão filas nos consultórios de psicanálise." Se isso é até certo ponto verdade, também o oposto faz sentido. Olhando-se retrospectivamente, não é arriscado dizer que a "revolução sexual" dos anos anteriores mascarou muita angústia de homossexuais que, digamos, podem ter passado a freqüentar bares e saunas para *não ir* aos consultórios psicoterápicos. Sua vida sexual pode ter sido mais intensa mas, nem por isso, menos culpabilizada. Pode-se dizer que boa parte deles procurava, na intensa atividade erótica, mitigar um pouco dos seus conflitos interiores nunca resolvidos. Nesse sentido, acho válido analisar o advento da Aids como uma conseqüência, alegórica ou não, da extrema solidão dos homossexuais em geral. Já a perda ou deficiência imunológica do organismo comporta a idéia de uma abertura absoluta para fora, de modo a destruir todas as barreiras e defesas; a doença seria então o gesto extremo e radical de ser o Outro. Aliás, numa verificação informal em certo hospital de São Paulo, consta que boa parte dos doentes de Aids ali internados têm uma história semelhante de ter terminado

recentemente um caso de amor. É muito comum que o grande número de paqueras e transas homossexuais ocorra em função de uma procura, até bastante ansiosa, do "Príncipe Encantado". Para isso concorrem não só as conhecidas fantasias românticas indiscriminadamente plantadas pelos mídia, como também a angústia específica de se estar vivendo fora dos padrões sexuais permitidos. Considerando que, em nossos dias, os lugares socialmente reservados para "ser homossexual" não permitem mais do que o consumo do sexo, a busca do parceiro adequado pode tornar-se a melhor maneira de estar cada vez mais distante dele. A repetida troca de parceiros seria, portanto, uma cortina de fumaça a encobrir essa extrema solidão.

A meu ver, o vírus da Aids realizou, em seus poucos anos de Brasil, uma proeza que nem o mais bem-intencionado do Movimento Homossexual teria conseguido, em décadas: deixar evidente à sociedade que o homossexual não é o *outro*, no sentido de um continente à parte, mas está muito próximo de qualquer cidadão comum, talvez ao meu lado e — isto é importante! — dentro de cada um de nós, pelo menos enquanto virtualidade. Graças à característica de estigma que a Aids historicamente adquiriu, já não se pode mais esconder o desejo: ele está lá, sendo identificado, flagrado e denunciado por intermédio da doença. De repente, a Aids é temida como coisa que pode ocorrer ao nosso lado e não mais como uma doença à qual somos invulneráveis. Na verdade, é a primeira vez que se pode "apalpar" o desejo como coisa circunscrita e quase concreta — pelo menos nos seus contornos tais como impostos em nossas sociedades. Ante a ameaça da Aids, toca-se o próprio âmago do desejo, cujo lado mais secreto *dói*. Considerando como ela é, ainda agora, uma doença usada como metáfora para a homossexualidade, compreende-se o lado profundo do medo: ninguém mais está a salvo do desejo. Compreende-se igualmente o pânico dos empresários morais: a metáfora — tantas vezes empregada nas entrelinhas — de que a homossexualidade pega, agora quase deixou de ser metáfora. Pegar Aids significa, a nível social, a denúncia do contacto mantido com o desvio. Indiscutivelmente, o desejo homossexual ficou, graças à Aids, mais presente (no sentido de evidência) dentro da sociedade em geral. Beneficiando-se da metáfora

socialmente imposta, a homossexualidade tende a tornar-se uma realidade social não mais invisível: agora, o desvio de certo modo vinga-se e ataca em forma de vírus fulminante. Aguça-se a "doença". Aguçam-se as tentativas de defesa. Há pânico porque o sistema imunológico (social) descobre-se frágil e às vésperas de adoecer — de uma doença que a Aids apenas significa. Os gestos de defesa são desesperados, mas já não se sabe o que é mais temido: se a doença física, se a "doença" espiritual. Em tudo, a Aids parece fadada a criar situações de fato: se com ela a repressão às práticas homossexuais pode estar se intensificando, na verdade não houve mais do que uma acentuação de determinados estados de violência já existentes ou a atualização de situações latentes — como mencionei anteriormente.

Note-se também que nunca se discutiu tanto a realidade homossexual como nos dias atuais. Sempre que fala da doença, a imprensa tem sido obrigada a falar da sexualidade desviante — às vezes até de forma constrangedora, por seus detalhes. Mesmo seu sensacionalismo (em torno, por exemplo, da homossexualidade "revelada" de Rock Hudson) aparece com um rictus de nervosismo, pois ninguém está ileso dessa "revelação" (da doença, portanto do estigma). O jornal *Planeta Diário*, por exemplo, até há pouco era farto em referências sarcásticas e mesmo cruéis à Aids; o mesmo ocorre em certas colunas sociais da grande imprensa. Aos poucos, com as notícias alarmantes de que a doença está atravessando rapidamente as fronteiras dos grupos de risco, o sorriso tem ficado amarelo, as piadas diminuído — porque *eu* (o humorista) posso ter o feitiço virado contra mim. Claro, em se tratando de Brasil, terra de culpabilidades mal resolvidas e de sexo clandestino tão abundante, torna-se particularmente temerário atirar a primeira pedra quando se corre o risco de ter o nosso próprio telhado de vidro. Graças à doença, simplesmente tende-se a falar da homossexualidade como um dado a mais na vida brasileira. Ela está lá real, inegável e, mesmo, imprescindível — quando se precisa falar do vírus. Não adianta enfatizar — como tem ocorrido em setores dos mídia — que temos grande incidência de Aids por causa de péssimas condições higiênicas; é evidente que, no caso, tenta-se escamotear dados considerados constrangedores, já que a higiene concorre apenas como

fator complementar à grande incidência de relações homossexuais neste país. Convém também lembrar que casos como o do já citado Rock Hudson solapam aquelas entediantes fantasias romântico-heterossexuais que são o motor dos mídia e da indústria cultural, em tantos casos. De modo que, graças à Aids, acontece uma geral instabilidade (um terremoto?) que ultrapassa de longe o mero espaço social dos homossexuais do gueto. Com a Aids, há uma espécie de revolução cultural em processo: o machão já não é mais absoluto. As fronteiras tão cuidadosamente demarcadas pela sociedade "sadia" tendem a se tornar mais borradas: quem é homossexual, quem não é? Nas reuniões do GAPA (Grupo de Apoio e Prevenção à Aids), de São Paulo, mesclam-se todos os tipos de pessoas, sem necessidade de ostentar "carteirinhas" de opção sexual; para discutir um problema primordialmente relacionado com a vida homossexual, juntam-se tanto os homossexuais interessados quanto familiares das vítimas, voluntários, gente à procura de informação, etc. Ora, esse foi um dos sonhos do Movimento homossexual brasileiro que, mesmo no seu auge, só raramente conseguiu reunir 150 pessoas para discussão, como agora acontece com tanta freqüência no GAPA.

* * *

Não me parece que esta viagem pelo território do desejo tenha acabado num beco-sem-saída. Ao contrário, receio que uma tão rara ocasião, como esta criada pela Aids, possa não resultar nas necessárias reflexões a respeito do nosso tempo. Reflexões sobre a chamada liberação sexual, por exemplo. Ainda que ostentando novas cicatrizes, estaremos superando a fase crítica da doença. Então, é possível que, instigados pelos mesmos mecanismos de permissividade do passado, voltemos a cair no conto da "revolução sexual", que nada mais foi do que uma integração da sexualidade ao sistema consumista. Mal disfarçado em liberacionismo, o consumismo sexual tirou proveito de nossa ansiedade sexual, tantas vezes. Não é ridícula a História que se repete? Ridícula mas também tão entediante quanto esses filmes de sexo explícito que abarrotam os nossos cinemas e davam um pretenso tom cosmopolita às nossas saunas gueis. Creio que,

hoje, enfrentar a nível pessoal o problema da Aids é enfrentar todo um histórico tanto da repressão social quanto dos nossos fantasmas interiores por ela criados. Mais do que isso: somos obrigados a reequacionar essa crucial questão da morte, que não é absolutamente privilégio das pessoas de vivência homossexual. O atual irracionalismo masoquista ou, sua outra face, o fanatismo sádico — concomitantes à onda de pânico — dão uma idéia chocante de como é frágil nossa atitude frente à realidade da morte. Na cultura de massas do final do século XX, mata-se e morre-se por medo da morte. É mais uma revelação que estes tempos de peste nos permitem: a prepotência moderna — subseqüente à fé cega na tecnologia/ciência como panacéia universal — tende a afastar do quotidiano a morte como componente de nossa realidade. Porque tentamos desconhecer a morte, perdemos a capacidade de lidar com ela e, graças a ela, compreender melhor a vida. A tolerância, irmã da humildade, é uma das grandes virtudes que a morte pode nos ensinar. E, sem tolerância, estamos sempre a um passo do fanatismo. Em outras palavras, a peste nos revela que, fanatizados pela ideologia do progresso, corremos o risco de regredir, na História, até aqueles tempos considerados vergonhosos, por seu obscurantismo.

No final da minha adolescência, houve uma canção do poeta Caetano Veloso que me marcou muito; eu a cantei incessantemente, em minhas viagens pelo mundo; "navegar é preciso, viver não é preciso" — dizia ela, a partir do provérbio usado pelos antigos navegantes portugueses e divulgado por Fernando Pessoa. Creio que esse *navegar* implica num gesto de exuberância sem o qual a vida não subsiste. Como se, para viver, fosse de certo modo necessário deixar de viver. Simplesmente porque navegar, como toda exuberância (como toda festa), é mais abrangente. Para encontrar o paraíso, é preciso de certo modo perdê-lo — no sentido de que abrir mão da ilusão do Paraíso constitui também a melhor maneira de encontrar o único paraíso possível: aquele conglomerado de possibilidades e paradoxos que compõem o Eu de cada um de nós. Viver como quem navega em direção ao paraíso é, nas palavras daquele criador de Melinha Marchiotti, um (doloroso) processo "pelo qual se vai criando um espaço novo e específico que leva cada um de nós a

sair lentamente do Nada (caos absoluto) para a individuação (o caos nos limites do Eu)". Ora, esse caos individuado é o terreno mais fértil para o desejo, justamente porque sua linguagem é a das possibilidades múltiplas e da generosidade. Daí porque convém lembrar, particularmente em momentos de esterilizante terror, que o desejo só pode sobreviver na generosidade barroca das relações, mais do que no embotamento ideológico ou em monogamias compulsórias que exigem o casamento como um dogma. Essa profusão barroca, diga-se de passagem, nada tem a ver com a ansiedade sexual tão comum nas zonas "liberadas" dos guetos sexuais. A compulsão, nesses casos, não passa de vulnerabilidade aos apelos publicitários do consumismo sexual. Ela não pode ser confundida com a profusão barroca do erotismo que é, antes de tudo, fruição do desejo, mais do que mera penetração ejaculativa.

Prefiro acreditar, como o médico naturalista e iridólogo Wilson Todorovic, que a gente precisa de sexo também para descarregar as células mortas do organismo, porque é delas que se alimentam muitas doenças. Quando alguém trabalha, suas células vibram de 60 a 90 vezes por segundo, diz esse médico. Na dança ou prática de esportes, a vibração sobe para 130 vezes por segundo. No ato sexual, então, as células humanas vibram 340 vezes por segundo, provocando uma lavagem total do organismo. Quanto mais matéria morta se elimina — pondera ainda o médico — maior o espaço deixado para compor "novas células e. . . para criar um mundo novo". Daí porque, acrescenta sugestivamente Todorovic, quanto mais um doente de Aids tiver relações (claro que tomando as devidas precauções para não transmitir a doença), maior será sua probabilidade de sobrevivência.[32] Mesmo que se possa encarar ceticamente a teoria em si, creio que se trata aqui, no mínimo, de uma resposta desafinada em meio ao harmônico coro do terrorismo moralizante.

Parece-me que, assim como o espetáculo da vida, o espetáculo do desejo é generoso na proporção direta de sua fragilidade, enquanto ecossistema no interior do Eu. Ou seja, é preciso estar sempre aberto à eventualidade de sua perda, como condição mesma para mergulhar em sua multiplicidade barroca. Porque, de resto, só a linguagem da exube-

rância detém as chaves desse concretíssimo paraíso, do qual somos os (muito concretos) querubins.

---

1. *Descansa em paz, Oscar Wilde*, de Luiz Carlos Machado, Editora Codecri, Rio de Janeiro, 1982, pág. 15.
2. *apud Folha de São Paulo*, "Delegado investe contra travestis", São Paulo, 3 de janeiro de 1982.
3. "A prostituição masculina em São Paulo", de Guido Fonseca, in *Arquivos da Polícia Civil*, vol. XXX, São Paulo, 2.º semestre de 1977, págs. 70/71.
4. *Gilete na carne: etnografia das auto-mutilações dos travestis da Bahia*, de Luís Mott, 1981 (mimeo).
5. *apud* Guido Fonseca, *op. cit.*, pág. 76.
6. *apud* Guido Fonseca, *op. cit.*, pág. 76.
7. Guido Fonseca, *op. cit.*, pág. 67.
8. "As estrelas caem", in *Visão*, São Paulo, 23 de agosto de 1982, pág. 46.
9. *apud Race d'ep!*, de Guy Hocquenghem, Éditions Libres/Hallier, Paris, 1979, pág. 85.
10. "A doença errada", in *Veja*, São Paulo, 14 de setembro de 1983.
11. *O teatro e seu duplo*, de Antonin Artaud, Editora Max Limonad, São Paulo, 1984, págs. 33 e 34.
12. *A doença como metáfora*, de Susan Sontag, Edições Graal, Rio de Janeiro, 1984, pág. 48.
13. Antonin Artaud, *op. cit.*, págs. 39 e 40.
14. Susan Sontag, *op. cit.*, pág. 79.
15. "Aids: não há como remediar. Só prevenir", in *O Estado de São Paulo*, 28 de agosto de 1985, pág. 22.
16. "Portão haitiano", in *Planeta*, São Paulo, setembro de 1985, pág. 52.
17. "A difícil convivência com o estigma e a morte", in *Jornal da Semana*, São Paulo, 11 de agosto de 1985, pág. 7.
18. "Hospitais recusam casos de Aids", in *Folha de São Paulo*, 7 de agosto de 1985, pág. 21.
19. "Aids: não há como remediar...", *art. cit.*, pág. 22.
20. "Aids: o que a medicina alternativa propõe", in *Planeta*, São Paulo, setembro de 1985, pág. 51.
21. "Aids e as mulheres", in *Mulher* (suplemento dominical da *Folha de São Paulo*), 1.º de setembro de 1985, pág. 10.
22. "Especialistas sustentam predisposição à Aids", in *O Estado de São Paulo*, 16 de agosto de 1985.
23. "Teste é uma forma de prevenir a doença", in *Folha de São Paulo*, 3 de agosto de 1985.
24. "Jazadji propõe o isolamento dos homossexuais", in *Folha de São Paulo*, 19 de julho de 1985.
25. "Violentada, natureza vinga-se", in *O Estado de São Paulo*, 27 de julho de 1985; "Natureza se vinga, diz D. Eugênio", in *Folha de São Paulo*, 27 de julho de 1985.

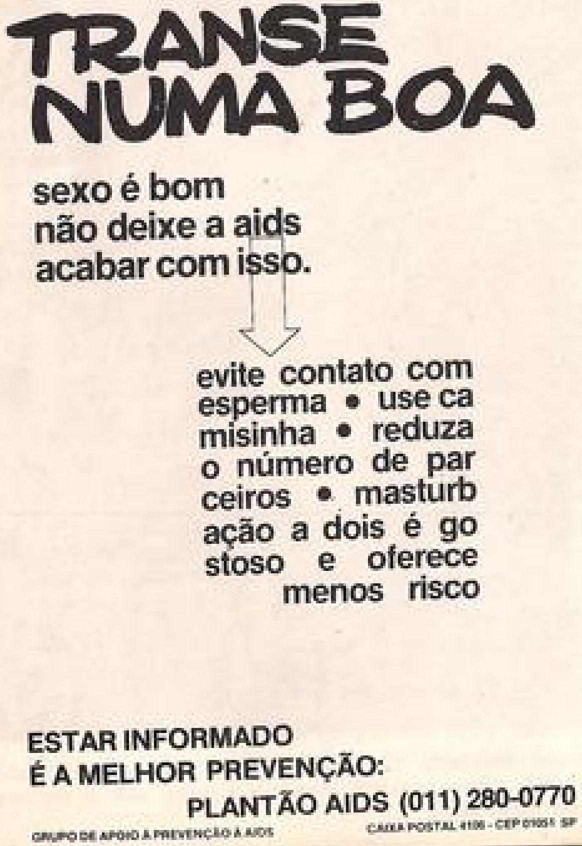
26. *apud Boletim do GGB*, junho de 1985, Salvador, pág. 4. (mimeo.)
27. "Nos grupos de risco, medo", in *Folha de São Paulo*, 26 de maio de 1985, pág. 22.
28. "Expulsão de garimpeiros homossexuais causa polêmica", in *Folha de São Paulo*, 26 de julho de 1985.
29. "Primeira vítima", in *Veja*, São Paulo, 4 de setembro de 1985, pág. 109.
30. "Os passatempos de um ultrajante", in *Folha de São Paulo*, 4 de agosto de 1985, pág. 75.
31. "Cazuza", in *Mulher* (suplemento dominical da *Folha de São Paulo*), 1.º de setembro de 1985, pág. 3.
32. "Aids: o que a medicina alternativa...", *art. cit.*, pág. 53.

No carnaval brasileiro, a *máscara* imprime uma ambiguidade escrachada, como nestas caricatas...

...mas instala também certa desordem de gêneros, como neste curioso retrato de família. (*fotos de Ricardo Malta e Juca Martins, Agência F-4*)

O trágico travesti brasileiro, num caso tornado público pelo médico alemão Magnus Hirschfeld: nosso carnaval invade a Europa, sob o disfarce de uma respeitável dama *fin-de-siècle*.

Mais do que um simples vírus, chega ao Brasil uma nova doença social: a AIDS faz eclodir o ódio anti-homossexual...



APÊNDICE 1

Entrevista com o Babalorixá Mário Miranda/Maria Aparecida

O *candomblé* brasileiro, que tem similares em Cuba *(santeria)* e Haiti *(vodu)*, é um culto africano resultante do amálgama de várias crenças originárias do Golfo da Guiné e de Angola, regiões de onde vieram os escravos para o Brasil. Trata-se de uma religião de metafísica complexa, onde se mesclam inclusive elementos islâmicos. Ela se baseia na crença em um deus único e criador, Oxalá, auxiliado por uma centena de deuses *(orixás)* que habitam o mundo espiritual e administram o cosmos, o homem e suas paixões. Segundo o candomblé, o universo constitui um todo harmônico, dentro do qual o mundo material significa apenas a parte mais visível, que não existe por si mesma. Divulgada no mundo inteiro através dos romances de Jorge Amado, a religião do candomblé parece ter começado a se instituir como tal por volta de 1830, na Bahia, sob a máscara de festa religiosa católica celebrada pelos escravos. Daí seu sincretismo básico, onde cada deus corresponde a um santo católico — por ex., São Jorge é Ogum, Xangô é São João, Oxum é Nossa Senhora da Conceição, os gêmeos Ibejis ou Erês correspondem a São Cosme e São Damião, etc. Esse traço de clandestinidade quase inerente ao candomblé — que foi perseguido pela polícia durante muitas décadas — corresponde perfeitamente ao seu caráter de culto iniciático, cujos segredos só podem ser transmitidos pela sacerdotisa (mãe-de-santo ou *ialorixá*) ou pelo sacerdote (pai-de-santo ou *babalorixá*) aos iniciados (filhos ou filhas-de-santo), durante anos de rigoroso aprendizado. Outro fator que acentua seu caráter iniciático é a língua *nagô* usada por grande parte dos escravos, e que acabou se impondo como a língua oficial do candomblé.

Além das crenças específicas, o candomblé tem também sua liturgia própria. Através de danças, cantos e sacrifícios, ao som de instrumentos de percussão também originados da África, os orixás são chamados ao *terreiro* ou *roça* (templo), por intermédio dos sacerdotes, auxiliados por seus filhos. A vinda dessas entidades ao mundo material é garantida pelos *cavalos* — pessoas que recebem os orixás, servindo como canal entre eles e o mundo material — e visa restabelecer a unidade perdida do cosmos, ao operar a religação entre o *ayé* (mundo visível, humano) e o *orum* (mundo dos espíritos e orixás). Cada orixá tem uma função específica e administra uma certa parte do cosmos. Portanto, tudo o que existe tem o seu *orixá*, palavra que significa "dono do *ori*" (*ori* = cabeça). Assim, por exemplo, o mar é a região da deusa Iemanjá, assim como as águas doces pertencem a Oxum e as matas a Oxossi. Do mesmo modo, cada ser humano pertence a um orixá. É o babalorixá quem descobre o orixá de cada um, indicando também as relações cerimoniais e sacrificiais devidas ao "santo", para dele se obter proteção, graças e energia. Cada orixá ou entidade pede sacrifícios de animais e comidas específicas. Na festa de Oxalá, por exemplo, são sacrificadas cabras, porcos, galinhas, pombas, patas e oferecidos caracóis. Já Oxumaré pede bodes, galos, galinhas-de-angola e tatus, além das comidas cozidas e preparadas. Os sacrifícios podem variar também de acordo com o pedido feito; assim, uma mulher que quer se curar de esterilidade oferece para Oxum (patrona da fertilidade) um prato feito de ovos ou eventualmente uma galinha amarela (cor desse orixá), a ser sacrificada no momento da oferta. Mas os sacrifícios cruentos mais significativos ocorrem durante os ritos de iniciação de um(a) filho(a)-de-santo que faz oferendas ao seu orixá e recebe sobre sua própria cabeça o sangue derramado dos animais.

No decorrer do tempo, o candomblé foi se sincretizando tanto com ritos indígenas *(o catimbó)* ou ritos africanos de outras nações (a *macumba*) quanto com o catolicismo e kardecismo (neste caso, originando a *umbanda*); de modo que é muito comum encontrarem-se terreiros onde se reverenciam indistintamente os orixás (santos negros) e os caboclos (santos indígenas) — como é o caso do templo do recifense Má-

rio Miranda, onde se fundem candomblé, macumba e umbanda.

Especula-se muito sobre as relações entre o candomblé e a vivência homossexual, a partir de certas constatações, tais como o grande número de pais-de-santo bichas. Já na própria doutrina e metafísica do candomblé encontra-se a essência divina primordial com sexo indefinido, abrangendo todo o ciclo do ativo ao passivo, indistintamente. A primeira e mais importante emanação dessa essência é Oxalá, Deus Criador, que tem uma metade feminina e se caracteriza por uma organização andrógina; conta-se que esse orixá mora sob um pé de algodão, com um rapazinho que é seu amante. No panteão dos deuses, existem outras entidades igualmente andróginas — Oxumaré, Logum-Edé, Ossanha, etc. Como se verá na entrevista, Oxumaré apresenta-se enquanto deus/deusa por excelência, com uma simbologia muito rica: aparece sob forma de arco-íris e de serpente bicéfala, que sai das profundezas para beber o céu, antes de regressar às profundezas, do outro lado. Ambivalente, o arco-íris liga o céu e a terra, mas é também abrangente, pois resume em si todas as cores, tanto quanto a cobra é capaz de se fechar em círculo e juntar os contrários. Daí porque Oxumaré é a entidade das situações cíclicas e a força bipolar que percorre o Universo para lhe infundir vida, já que está constituído por elementos essenciais e contraditórios. Logum-Edé é outra entidade andrógina; sendo filho de Oxóssi (macho) e Oxum (fêmea), é metade homem e metade mulher, reunindo em si os caracteres mais opostos; Logum-Edé apresenta-se como um másculo caçador que vive nos bosques e mata animais selvagens para se alimentar; mas, a cada seis meses, ele se transforma numa bela ninfa vaidosa e cheia de requebros, que vive nas águas doces e se alimenta de peixes. (É curioso notar como as cores de Oxumaré e Logum-Edé são, talvez coincidentemente, as mesmas cores nacionais brasileiras: o verde-amarelo e, às vezes, o azul-amarelo em Logum-Edé). Outra entidade estranhamente oscilante é a deusa Iansã, que ocupa o lugar de um guerreiro, comandando ventos e tempestades, e veste-se como os deuses masculinos, com uma calça debaixo de uma saia. Segundo a crença, quando um desses santos "cai na cabeça" de um ser humano, este se revela guei; é o caso do orixá Ogum-Xoroquê, cujas filhas têm barba na cara e são muito briguentas. Assentada sobre a ambigüidade e o paradoxo, a mitologia do candomblé apresenta também inúmeros deuses que se casam com suas irmãs ou mães, às vezes até mediante o estupro (como o jovem Oranyã com sua mãe Iemanjá). Isso, evidentemente, caracteriza uma enorme distância com a ética ocidental e católica, para a qual o incesto ainda constitui um rigoroso tabu.

E que dizer dos pais-de-santo gueis? É preciso lembrar que o candomblé segue uma prática existente em muitas sociedades africanas e observável também entre indígenas norte-americanos e brasileiros: o *xamã* ou feiticeiro geralmente se identifica com o "feminino", tal como definido por essas culturas, e se beneficia desse estado de ambigüidade, dentro das tribos. Já a antropóloga Ruth Landes notava, em 1947, que o culto do candomblé na Bahia era, por um lado, fundado sobre uma organização matriarcal com míticas mães-de-santo liderando a comunidade religiosa e guardando ciosamente os segredos da tradição africana. Por outro lado, ela também se surpreendia com a grande quantidade de pais-de-santo gueis no papel de líderes religiosos. Ambas as situações lhe pareciam conectadas. Segundo a tradição nagô dos candomblés, somente as mulheres estão aptas, por seu sexo, a tratar com as divindades; o serviço cultual dos homens passa a ser visto como blasfemo, enquanto a função sacerdotal é tida como desvirilizante e emasculadora. No entanto, com uma cisão relativamente recente que deu origem, dentro do candomblé, ao culto dos caboclos, o rigor ritual afrouxou e os homens foram sendo mais comumente admitidos ao sacerdócio, podendo sofrer, tanto quanto as mulheres, transes frenéticos durante as cerimônias, sem que isso prejudicasse o culto. Mas esse relaxamento da tradição não permitiu abrir mão do princípio fundamental do candomblé: só a feminilidade pode servir aos deuses, de modo que os homossexuais socialmente caracterizados como tais acabam sendo fartamente admitidos, seja por sua aparência afetada seja apenas por suas qualidades (inclusive místicas) consideradas "femininas". Esses homens, por sua vez, aspiram a continuar fiéis à tradição, no centro da qual está a grande mãe, da qual eles se consideram reflexo. Todo esse

gosto "feminino" é, portanto, ritualizado no transe sacerdotal e se exprime em danças sensuais bem diferentes da expressão "viril" ou atlética das danças onde os homens participam. Na verdade, no candomblé o erótico está sempre em conexão com o mítico: os próprios deuses usam o corpo alheio para se manifestar visivelmente; assim, não é de admirar que o aspecto físico seja básico na relação com os espíritos; o corpo participa substancialmente dos rituais, sendo enfeitado, pintado, vestido e desvestido no seu importante papel de ponte com os deuses. Há que se referir também a essa hiper sensibilidade quase inerente à função mediúnica do babalorixá, cuja comunicação é eminentemente intuitiva; e, em nossa cultura, tanto a sensibilidade quanto a intuição são duas características consideradas femininas. Conheci no Rio de Janeiro o pai-de-santo Nívio Ramos Sales, que ficou famoso por ter escrito sua autobiografia, depois filmada. Ele começou sua função sacerdotal recebendo uma entidade feminina chamada Ciganinha Salomé; para tanto, vestia-se como uma cigana, dançando e falando afetadamente durante os transes. Sem no entanto esconder sua vivência homossexual, Nívio casou-se e tem dois filhos com uma exuberante mulata que se declara apaixonada tanto pelo marido quanto pela Ciganinha, num curioso cruzamento de fascínios. Aliás, Nívio não hesita em afirmar que 80% dos pais-de-santo que conhece são gueis, mais enrustidos ou mais abertos. Fui informado também sobre o pai-de-santo baiano Nezinho Boa-Bunda, famoso "comedor de mulheres", cujo apelido não deixa dúvida quanto aos seus gostos homossexuais. Há ainda o caso extremo de uma mãe-de-santo em São Paulo que na verdade é um homem — exemplo de travestismo levado às últimas conseqüências, no candomblé.

A presente entrevista só se realizou graças à amizade do Prof. Jomard Muniz de Britto e do antropólogo Roberto Motta com o babalorixá Mário Miranda, aos quais agradeço imensamente. Além deles, estiveram presentes o psicólogo Sílvio Fereira e o diretor de teatro Antônio Cadengue, que também se empenhou muito para que o encontro ocorresse. Mário Miranda, que usa o nome feminino de Maria Aparecida, é um mulato escuro, alto e pesado. Apesar do corpo másculo, tem gestos delicados e um ar jovial. Seus dentes.

na maioria de ouro, são facilmente visíveis graças ao sorriso simultaneamente bem-humorado e ferino que ele ostenta. Para a entrevista, Maria Aparecida compareceu com uma túnica de tecido leve e colorido, sobre uma bermuda folgada; trazia na cabeça um delicioso e sensual turbante branco, à maneira das mães-de-santo; nas orelhas, dois brincos de argola, além de muitos anéis e inúmeros braceletes nos dedos e braços. A entrevista ocorreu no terreiro conhecido como Palácio de Oxum-Ceci, onde mora e oficia Mário Miranda, no coração de um mocambo do Recife. Em novembro de 1981.

* * *

Trevisan — Eu não entendo muito bem a relação entre Maria Aparecida e Mário Miranda. Como é?

Maparecida — Olha, minha santa que eu adoro é Nossa Senhora Aparecida, minha Orixum. A festa dela é 2 de fevereiro. Então eu tiro duas sextas-feiras no mês de julho pra Oxum, que é Nossa Senhora do Carmo. E tiro uma sexta no dia 2 de fevereiro em homenagem a Nossa Senhora Aparecida. Porque minha santa é Nossa Senhora Aparecida, então todo mundo só me chama de Maria Aparecida. E eu acho que isso não me ofende em nada. Olha, eu fui no Palácio do Governo, no Palácio das Princesas, pra levar uma carta pra ter um advogado. Eu fui de chinelo, de calça, de camiseta. Cheguei lá, entrei no Palácio. Eu de brinco, né, todo mundo me olhava, um catucava, dizia uma coisa. Daqui a pouco chegou um homem e disse: — "Ô, Dona Maria Aparecida, faz favor!". Eu disse: — "Pois não, querido, o que está faltando?". Era o Dr. Newton que me chamava. Fui, fiquei no gabinete dele toda vida e saí de lá com um advogado. Eu, como guei, como Maria Aparecida, eu entro em qualquer parte do mundo. Jamais ninguém vai dar as costas a mim.

Jomard — Mas não é somente isso. O pessoal não lhe dá as costas porque você é muito valente. Contam uma história que, no carnaval, você passou diante do quartel fantasiado de baiana e soltaram uma piadinha. Você brigou com o batalhão todo!

Maparecida — Houve isso sim. Porque eu nunca dei minha coragem nem minha disposição. Eu dou outra coisa, me pediu eu dou logo, sabe? Mas a coragem e a disposição eu nunca dei não. De maneira nenhuma.

Trevisan — Como é que você se tornou babalorixá?

Maparecida — Herdei dos meus pais. Minha mãe freqüentava a casa de seu Apolinário Gomes da Mota. Eu era muito criança e fui lá assistir uns candomblés. Tinha aquela comidinha, eu achava bom. Quando foi com 12 anos eu comecei a receber o santo; não em terreiro, só em mesa espiritual. Era Oxum, que descia chorando. O pessoal começou a pensar que era caboclo, mas era santo. Então ela virou comigo num terreiro. Falei com seu Apolinário pra ele fazer as minhas primeiras obrigações, que eu trabalhava em casa de família, era cozinheiro. Foi tudo aqui no Recife. Então trabalhei, juntei dinheiro e fiz minhas obrigações. Quando chegou a oportunidade de fazer cabeça, ele disse que não fazia porque o ritmo dele era congo e a minha santa era de nação moçambique.

Trevisan — Tem uma história de que você era Oxum mas queriam que você se tornasse Xangô. Como foi essa história?

Maparecida — Eu era filho de Oxum, eu tenho Oxum na minha cabeça, então disseram assim: — "Não, pra ele não ser boneca, então tira a santa fêmea da cabeça dele e bota Xangô que é santo homem, macho mesmo". Mas não pode. Se a gente trouxe a sina de berço, ninguém pode...

Trevisan — Aí você mudou?

Maparecida — Não. Tentei mudar mas não deu certo.

Roberto — Quem era a mãe-de-santo que queria trocar?

Maparecida — Mãe Rosinha, filha do Seu Apolinário.

Trevisan — Aí você trocou de mãe-de-santo?

Maparecida — Eu saí da casa dela e falei com minha madrinha Júlia. Então ela mandou que eu me aprontasse; eu me aprontei, me recolhi no quarto, ela fez o meu santo. Depois que eu fiz o meu santo, queria abrir casa de toque, ela não quis, pra ficar ajudando ela, que já tava muito cansada e eu como filho feito era pra ajudar ela nas matanças (rituais). Eu disse: — "Não, quem casa quer casa e eu tenho

meus clientes, meu pessoal e quero ter minha casa". Aí vim morar aqui nesta casa, que era pequenininha; aqui onde a gente tá era um buraco muito grande, por sinal um banheiro. Aí eu com as meninas comecei a carregar barro de lá da estrada do Arraial, aterrei tudinho. O primeiro salão fiz de palha de côco, depois tirei a palha e botei zinco. Depois do zinco, botei telha e fiz o salão, primeiro de taipa e depois de alvenaria. Nessa época tijolo ainda custava 30 mil réis o milheiro. Então eu fiz o salão e a casa do santo. E hoje tô aqui, 36 anos nesta casa. Tenho muito prazer na minha casa. Eu estou com 53 anos e estou gozando a minha vida mais na velhice do que na mocidade...

Trevisan — Você pode explicar o que são esses dois locais parecidos com capelas?

Maparecida — Esse primeiro, do lado direito, é o Gongá, o quarto onde fica todo o povo de caboclo, o santo que faz parte das segundas-feiras e o Exu-Mulher.

Trevisan — O que é Exu-Mulher?

Maparecida — Exu-Mulher é a Pomba-Gira. A daqui chama Dona Leonora, que é a madrinha da casa. Também faz parte das segundas-feiras os caboclos mestres da Jurema Sagrada, Nanã (que é a avó da seita) e os exus, o Exu-Caveira da parte da Jurema. O toque deles é na segunda-feira, que é o dia das almas. E este outro aqui é o quarto do Peji, é o lugar dos Orixás, onde se faz as matanças, as oferendas dedicadas aos santos orixás. É um quarto diferente. Cada dia da semana é dia de uma entidade e pertence ao orixá, desde o Exu até o Orixalá, que é o rei, é o superior. A segunda-feira é dos caboclos; eles não gostam de muitas luzes, é as luzes mais fracas ou mesmo luz negra. Na sexta-feira é a chamada dos orixás. Na chamada, primeiro a gente canta pro Exu, pra agradar a ele. Como o Exu é solto, então primeiro a gente canta pros exus, pra depois poder chamar os caboclos e os orixás. Na sexta-feira a gente chama de Ogum até Orixalá. Vem Ogum, depois Oxóssi, depois Nanã, Obaluaê, Iansã, Xangô, Iemanjá, Oxum e Oxalá.

Jomard — Quais são os santos dos outros dias da semana?

Maparecida — Segunda-feira é dia das Almas e dos Exus. Terça, Oxum. Quarta, Xangô com Iansã. Quinta,

Ogum e Odé-Oxossi. Na sexta-feira, Oxalá. Sábado, Iemanjá. No domingo, as Crianças, que são Cosme e Damião.

Trevisan — Qual é a diferença entre os caboclos e os orixás?

Maparecida — Há muita diferença, porque os orixás comem na pedra e os caboclos comem no tronco. As toadas também são diferentes. E o orixá, quanto mais luxo, melhor. As cantigas são diferentes também, as chamadas são diferentes.

Jomard — Os caboclos estão subordinados à divindade? Ou também são deuses, entidades?

Maparecida — Tanto faz. O Tupã é o deus do caboclo. E Orixalá é o deus dos negros africanos. São duas falanges. E você chega a uma só, superior. Existe um só Deus. Um só dividido em três, entendeu? Deus Pai, Deus Filho, Deus Espírito Santo.

Jomard — E quais são esses três no templo dos orixás? Orixalá é o maior?

Maparecida — É. Orixalá-Lufã é o que toma conta da noite: é Deus Pai. É São José, o Pai. Deus Filho é Orixalá-Milá, que é o Senhor do Bonfim. Orixalá-Milá é o que toma conta do dia. E o Espírito Santo é um pombo encantado. A toda hora a gente tem que chamar por ele.

Trevisan — Eu tenho muita curiosidade de saber da Pomba-Gira!

Maparecida — Pomba-Gira é uma mulher que gosta muito de homem casado, porque ela acha que os homem casado guarda segredo e gratifica melhor as mulheres, tem mais carinho. O homem solteiro não, porque só tem amor pra dar e não tem o melhor que é o dinheiro. E o homem casado gratifica bem, pra ela não berrar, pra esposa em casa não saber. *(risos)* Então ela gosta de flores, perfume, champanhe, cerveja, farofa de dendê. Ela come cabra, galinha, guiné, maçã, frutas. E todas as oferendas é válida pra Pomba-Gira, quando a gente quer fazer uma reconciliação de amor; quando a gente quer uma pessoa que a gente ama e está fora da gente, a gente se pega com ela e é válido. Bota na encruzilhada cerveja com cigarro, rosas vermelhas, o nome da pessoa dentro da champanhe ou da cerveja, que ela ajuda muito as pessoas que pede a ela. Tanto homem como mulher. Vai falar com a Pomba-Gira, conversa com

ela e promete a ela um anel, um relógio, um trancelim, uma cabra, três galinhas e oferece a ela o que a pessoa puder prometer: "Olha, Pomba-Gira, faz o meu namorado voltar pra mim que eu te dou uma aliança, eu te dou um relógio, eu te dou um vestido" — ela gosta de vestido. . . .

Trevisan — Onde é feita a oferenda, aqui mesmo?

Maparecida — É, aqui mesmo. Tem que ir pros pés dela. Essa Pomba-Gira daqui de casa chama-se Dona Leonora, então ela tem muitas coisas. Não vou deixar as jóias dela ali, porque entra muita gente e ninguém sabe quem é bom e quem é ruim. Mas ela tem muita coisa, tanto ela como Oxum. São graças alcançadas, vestidos caros. A pessoa casa e dá pra ela o véu, a capela, o vestido, entende?

Trevisan — Eu ouvi falar da Pomba-Gira como um espírito que gosta ou que protege ou que tem muito a ver com homem que gosta de homem.

Maparecida — Ah, ela protege porque é unissex, né? Quer dizer que o homem que é travesti ou guei tem parte com mulher, ele tem coração, tem o direito de amar. Aí ele tem que vir pro pé da Pomba-Gira: "Se você é protetora das mulheres, me proteja também que eu sou unissex." E a Pomba-Gira não vai dizer que não, porque ela é muito interesseira. *(risos)* Chegou com a oferenda, ela já tá fazendo.

Trevisan — Você acha que existe um orixá que protege gueis?

Maparecida — Ah, eu vou lhe dizer o santo que ficou dedicado pra proteger os gueis: Oxumaré. Oxumaré é um santo bem conhecido no sul. Aqui hoje tá todo mundo fazendo Oxumaré. Com o Oxumaré a gente adora o arco-íris, a natureza. Esse santo falando na cabeça de um homem ele fica boneca: seis meses mulher, seis meses homem. Então seis meses ele tá apaixonado pelos homens, ele vai buscar o homem onde ele estiver. E seis meses ele não liga nem pra homem, ele pode até virar a cabeça, arranjar uma mulher ou uma namorada. Agora, quando Oxumaré cai na cabeça da mulher, a mulher fica lésbica, né? Ela não gosta de homem, passa a gostar de mulher e às vezes ganha do homem pra sustentar a mulher. Esse Oxumaré é o protetor dos gueis.

Jomard — Na Igreja Católica, corresponde a qual santo?

Maparecida — A Nossa Senhora Aparecida.

Trevisan — Qual a diferença entre Oxum e Oxumaré?

Maparecida — Oxum é perfume. Oxum é doce. Oxum é paz na casa. Oxum é dinheiro. Oxum é jóia. Oxum é tudo aquilo que é bom. A gente adora a natureza, entende? Mas essa Oxum que eu adoro é Oxumaré, o arco-íris, que bebe água seis meses e seis meses está no seco. A Oxumaré é a cobra também. E essa cobra se chama Oxumaré-Decém. Então eu acho que as casas de candomblé não podem botar um guei pra fora porque está botando Oxumaré pra fora. É justamente o arco-íris. Ele bebe água lá em cima. E a pessoa pra fazer esse santo tem que fazer uma cobra, de algodão mesmo, na cabeça. E vem com a cobrinha na mão. Oxumaré desce piando, desce pulando num pezinho só. É muito bonito esse santo. Ele ainda não virou comigo não, mas eu adoro e já raspei três pessoas.

Trevisan — O que é raspar?

Maparecida — Pra fazer o santo, por amor ao santo, a pessoa tem que raspar a cabeça, porque vai ser pai-de-santo. Ele entrou, foi afilhado, da primeira obrigação passa a ser filho. E depois que ele fez a cabeça, passa a ser babalorixá, entende? Pra ser babalorixá tem que raspar a cabeça, por amor ao santo. O cabelo é uma coisa linda pra quem trata, é uma coisa! Mas pra fazer o santo tem que raspar. Agora, é que nem grama: corta hoje, com dois a três meses nasceu de novo. Se quiser raspar de novo é após sete anos, e se não quiser não tem problema, porque já raspou a primeira vez. Porque os santos, os orixás vêm da África, que é terra de negros e negro não tem cabelo. Mas hoje não tem mais definição de cor, porque hoje tem muitos brancos virado no santo, dentro da seita, com medo de cair. Porque os pobres, se cair não é mais novidade porque eles já vevem no chão, pode comer uma vez, duas no dia; o rico não, tem aquilo no tempo e na hora. E hoje tem gente da alta sociedade que veve dentro da seita com medo de cair, pedindo a proteção, se segurando no santo orixá. Tem muita gente da alta sociedade que não vem na minha casa pra não ser visto, então eu vou fazer a minha consulta a domicílio, né?

Trevisan — Ouvi falar de um acidente amoroso que você sofreu. Como foi?

Maparecida — Esse acidente é uma coisa muito importante. Pra começar, aqui sempre aparece os filhos-de-santo pra aprender o santo ou porque gosta do santo, e muita gente vem pra olhar as baianas que estão bem vestidas, outros vêm pra namorar. Então aqui freqüentava esse menino por nome de Luís Henrique, filho de Iemanjá, com dezessete anos por aí, joinha. Então ele ficava aqui me ajudando nas matanças (de animais), ajudando a carregar material pra fazer a construção do salão. Quando era no fim de semana, eu dava o trocado dele pra ele passear, que ele é moço e tem que se divertir. Então aqui tinha uma menina loira, bonitinha, que distribuía simpatia. Não teve sorte com o marido, então ficou aqui rodando na minha casa, pra Pomba-Gira proteger ela e arranjar uma pessoa pra tomar conta dela. Então, começou a namorar com esse Luís Henrique, que já morava na minha casa há dois anos.

Trevisan — Você tinha ciúmes?

Maparecida — Claro que eu tinha! Vivendo com uma pessoa dois anos, a gente se acostuma. Um dia ele chegou e disse: "Mário, você tá com raiva de mim?" Eu disse: "Não, siga a voz do seu coração; se é seu coração que pede, siga a voz dele; a mulher é coisa muito boa; tem o bom, mas não tem o melhor que é comida na hora certa, como eu lhe dou aqui". Ele chegou dijunto de mim, começou a me acariciar, aí disse assim: "Cida, você sabe o que é isso aqui?" Aí ele puxou da cintura um revólver do pai dele, cheio de bala. Eu abri meu guarda-roupa e tirei meu revólver e disse: "Você tá vendo que isso aqui também é um revólver? Tá vendo que está cheio de bala? Você quer fazer um bangue-bangue? Você tá com seis e eu tô com seis; vamos ver quem morre primeiro. Se morrer os dois, no outro dia sai no jornal: Morreu marido e mulher, por amor". *(risos)* Aí ele procurou me beijar, eu recusei. Ele disse: "Você tá recusando os meus beijos com nojo da minha boca, por causa daquela mulher?" Eu disse: "Não, não é nojo, porque a pasta e a escova tira todos os micróbios; é porque não tô afim mesmo. Você me perdeu". Aí ele foi embora. Passou fevereiro, março, abril e ele não veio mais. Quando foi no dia 31 de maio eu fui pra uma "Manhã de sol" *(Festa carnavalesca de meio de ano)* e fiquei brincando com os meninos, bebendo. Na hora de ir embora, eu vim com

um colega do Luís Henrique. Ele me convidou pra passar na rua onde mora o Henrique. Quando eu chego na esquina, Henrique tava sentado, com um calçãozinho azul; olha pra mim e dá as costas.

Isso no domingo, né? Aí voltei pra casa, fiz um lanchezinho, tomei Diazepan pra dormir e relaxar, por ordem médica, e deixei o quarto aberto. Com raiva porque eu passei lá com um colega dele, o Luís Henrique ficou enciumado. Aí pegou a faca do pai, subiu até aqui na minha casa. E aí pulou o muro, chegou no meu quarto, viu que eu tava dormindo e mandou faca em cima de mim. Quatro facadas, eu me acordei: senti as pancadas mas não senti a dor. Aí eu disse: "Ô, deixe eu dormir; quem é que tá bulindo comigo?" Aí olhei e vi tudo apagado, porque ele desligou a luz e pegou minha cabeça e começou a mandar doze furadas em cima do meu corpo. Aí eu gritei que tinha um ladrão me matando. Nessas alturas, ele pula o muro e vai embora, com a faca na mão, a camisa por cima da faca; foi correndo pra casa dele e deixou a roupa lá, melada de sangue, pegou o ônibus e foi pro quartel. Ele passou oito dias sem vim em casa. Saiu pelo rádio, jornais e TV, foi a coisa mais comentada do mundo. E ninguém soube quem foi. Eu jamais ia pensar que tinha sido ele. Aí, quando foi no dia do meu aniversário, 2 de agosto, eu botei o conjunto, ajeitei tudinho, fiz as comida. De tarde me sentei ali no batente e fiz uma promessa pro Tranca-Rua e todos os santos da minha casa: como era que eu tinha um santo, adorava tanto o santo e o santo não me mostrava quem foi que fez o meu atentado? Se o santo não mostrasse, eu ia perder a fé e ia deixar de adorar. Se o Tranca-Rua me mostrasse quem foi que tentou me matar eu daria um boi, acompanhado de quatro bodes e os pintos que eu pudesse comprar. Aí me sentei ali de madrugada, conversei com a Estrela-Dalva, conversei com a lua, que eu gosto muito de conversar com a natureza. Aí vem descendo esse menino amigo do Luís Henrique. Ele chegou junto de mim e fez assim: "Olha, tenho um negócio pra te dizer: quem tentou lhe matar foi Henrique. Ele me mandou dizer a você que você não falasse mais na polícia nem no jornal nem na TV, porque ele não lhe matou porque não quis, mas chance teve demais. E se você começar a falar, ele vem acabar de lhe matar". Aí teve

a festinha, eu brinquei, distribuí simpatia, vesti meu vestido, dancei a valsa. Quando foi na segunda-feira de tarde, eu levei esse menino pra delegacia, ele deu depoimento com a presença de duas testemunhas. Aí pronto, quando foi agora o Luís Henrique foi ouvido e levou dois advogados, mas vai ter outra audiência. Ele diz que quando sair do exército tá com medo de ficar aqui. Eu não tenho nada contra ele. Não quero nada contra ele, eu sei perdoar. Mas não quero reconciliar. Eu tenho muitos filhos, veio gente de São Paulo, do Rio, meu pessoal ficaram tudo apavorado ali no pronto-socorro, até me convidaram pra ser vereador, devido à multidão de gente que foi me visitar; e eu não aceitei porque era um partido contra o governo. E eu não podia ser de um partido contra o governo, porque foi a comitiva do governador me visitar no hospital e disse pra os médicos que o que eu precisasse podia aplicar. E não me faltou médico, de cinco a seis médicos na minha cabeceira. Passei cinco horas de cirurgia. Depois chegou a comitiva da prefeitura, o abraço do prefeito, muita gente sadia. E até disseram que eu tinha morrido, então o governador disse que se eu morresse, como Rei da Umbanda de Pernambuco quem dava meu enterro era o Estado; mas já que eu estava bem, fizessem o que pudesse por mim. Eu passei quinze dias no hospital, me recuperei, todo mundo me esperava na minha casa. Então quando eu cheguei teve até missa dada pelo bispo aqui na minha casa e teve um toque de desagravo no dia de Santo Antonio.

Meu filho fez a matança, as meninas tudo já ajudaram, trouxeram os bicho pra dar a cada santo a sua oferenda e eu, doente mesmo, cantei muito, tive muita emoção; depois comecei a chorar, me guardaram; depois eu voltei de novo a cantar, a santa virou comigo, tirou os esparadrapo tudinho que tava nas minhas furadas. Passou o dia e eu fiquei bom, curado até hoje, graças a Deus não sinto nada.

Jomard — Você podia falar alguma coisa sobre sua infância, quando os candomblés e terreiros eram perseguidos pela polícia?

Maparecida — Nessa época, o governador Agamenon Magalhães — Deus que lhe dê lá muitos anos de vida sem nós — fechou muitas casas de candomblé e levou presos não os pais-de-santo mas todos os pertences dos santos. Eu

era muito garoto, muito jovem ainda, não tava dentro do santo ainda não.

Roberto — Eles diziam que os terreiros viviam cheios de comunistas, não é?

Maparecida — Eu acho que comunista não vai percurar casa de candomblé não. Ele vai percurar outra coisa. Mais tarde sempre aparecia aqui um comissário do Distrito de Casa Amarela. Ele era da macumba mas não queria que ninguém soubesse e queria apagar as pessoas. Quando a gente fazia um candomblé até meia-noite, às dez e meia eles chegavam, mandava parar os bombos, com revólver na mão. E daqui a pouco leva o pai-de-santo preso. Lá saía eu com aquele rosário no pescoço, as meninas tudo chorando. Eu ia, porque enfrentei mesmo.

Roberto — Mas isso foi em que ano, Maria Aparecida?

Maparecida — Ói, filhinho, eu não recordo não, porque esse negócio de ruim eu não gravo, eu faço tudo pra esquecer. Eu sei que teve uma festa aqui, dedicada a São Jorge. O meu santo tava comendo, com o Peji repleto de sacrifícios. E então daqui a pouco chegou o comissário com seis homens e já me chamou com um revólver na mão. Todo mundo correu. Aí eu cheguei lá, falei com o delegado, mostrei minha licença e que tava na data de bater, de tocar. Tinha muitos rapazes da polícia que tinha raiva de mim porque eu não dava cachê, que a maior parte deles ficava na casa de Xangô pra comer e depois levar o cachê. O cachê que eu tinha de dar pra eles era pra comprar o pão do outro dia e fazer as festas do santo. Quando foi depois, o comissário foi descendo a ladeira, caiu e quebrou os óculos. Aí disseram que foi fumaça que mandei. Eu não mandei fumaça nenhuma, se ele caiu foi porque escorregou. Aí, pronto, eu dei o toque pra São Jorge com três dias, tirei os despachos, botei dentro dos matos, entreguei, disse que o santo era meu advogado, passou. Com três meses, o comissário almoçou uma buxada, não sei o que foi que ele bebeu. Deitou-se na cadeira de balanço e até hoje o pessoal espera que ele se acorde. Já vai quase dez anos.

Cadengue — Mário, porque você nunca entraria num partido de oposição? Você diz que está sempre com o governo.

Maparecida — Ah, pra morrer de fome eu fico com o governo mesmo. Porque eu não entendo de política, não entendo mesmo. Então, quando toca a dança, a gente dança conforme a orquestra. Num é só eu que tô sofrendo, é muita gente.

Roberto — E você não vai se candidatar?

Maparecida — Não sei, bicho, tá tudo aí apagado, não sei. Eu vou lá falar com os home do partido e eles manda que eu manere, coisa e tal. Quando me chamaram preu ser vereador, aí teve um vereadorzinho da cidade que disse: "Maria Aparecida não pode ser vereador, porque se ele for vereador só quem vai votar nele são as bichas." Aí eu disse: "Se as bichas de paletó, gravata e anel votar em mim, eu tenho voto pra dois candidatos a vereador." *(risos)* Esse que me espichou eu também não sei do passado dele, se ele brincou de boneca... *(risos)*

Trevisan — E você acha que o partido toparia, pelo fato de você ser Maria Aparecida?

Maparecida — Eu acho que é Maria Aparecida que todo mundo conhece, o transvesti que tá na Dantas Barreto, que anda na rua de pano amarrado, de brinco. Onde o senhor me encontrar — no Recife, Rio, São Paulo, Paraíba, Bahia — é assim como estou; comigo não tem modificação. Então tem outros que é de paletó e gravata, porque não quer aparecer. Eu não, minhas cartas está na mesa. E eu não censuro ninguém; cada um siga a voz do seu coração. Hoje o mundo tá muito cheio de guei e o guei é que está vencendo mesmo.

Trevisan — Como político, o que você pensaria defender?

Maparecida — O povo da minha seita; os transvestis, também não ia ignorar. Não condenar, proteger, tá entendendo? E principalmente o povo da seita, porque são mais de quatro mil terreiros, no Recife, então não era possível que eles não fossem votar em mim.

Jomard — E quantas pessoas você acha que freqüentam aqui a tua casa? Tem uma regularidade?

Maparecida — Umas... umas trezentas pessoas.

Cadengue — Um dia nós estávamos aqui e chegou uma senhora, uma filha sua. Ela viu uma fotografia sua no carnaval e aí ela disse: "Mas meu pai tá parecendo uma mulher." Aí você disse: "E eu não sou uma mulher? Só que

eu nasci com o grelo grande." Não sei se você lembra disso. Era uma velhinha que ficou espantada. Como é que suas filhas-de-santo reagem ao fato de você transar com homem?

Maparecida — Elas me quer como eu sou. Então, tudo que eu faço elas me abraça. É o motivo por que eu deixei minha mulher: eu amo as minhas filhas; tudo o que eu tenho em minha casa são os meus filhos-de-santo que me dão. E então eu podia estar melhor de vida se estivesse com minha mulher. Eu deixei minha mulher por amor às minhas filhas. Elas sabem como eu sou e me abraçam assim como eu sou.

Roberto — Você já se viu reprimido por ser guei?

Maparecida — No tempo dos meus pais sim, porque eu guardava respeito a eles. Então até procurar me suicidar eu procurei, quando fui descoberto. Mas depois eu fui sempre trabalhando, vivendo a minha vida.

Trevisan — Com que idade você tentou o suicídio?

Maparecida — Ah, eu tinha meus treze anos.

Roberto — Como foi, com comprimido?

Maparecida — Não, foi no rio. Eu saí pra correr e cair no rio, num lugar que era fundo, sabe? Aonde cai fica, porque as águas começa a rodar e a pessoa morre.

Roberto — Então foi na sua adolescência que você se definiu em ser guei?

Maparecida — Eu começava a brincar de boneca, costurar, brincar de cozinhado. Aí botava uma boneca junto de mim, pra dizer que eu tinha uma criança. Então os meninos dizia: "Pra ter a criança você precisa fazer isso!" Aí eu ia...

Roberto — Mas dizem que você já foi casado mais de uma vez e tem muitos filhos...

Maparecida — Olha, meu professor, vou lhe dizer que eu só tenho um filho. Esse eu posso dizer que é meu, é registrado no meu nome, veve na minha casa, o Amauri. Ele agora tá com uma mulher, mas não casou porque não conhecia a menina, então não assinei o casamento. Dei e tô dando a ele estudo, porque eu não tive tempo de estudar, perdi meu pai muito cedo e, pra minha mãe não botar um homem no lugar do meu pai, eu tive que ir pra casa do branco, trabalhar, cozinhar, fazer faxina, jardim, tudinho pra ganhar o troco pra minha mãe não botar outro homem no

meu lugar. Eu tinha muito ciúme da minha mãe. Então, Deus me deu esse filho e eu estou dando a ele aquilo que não tive. Ele já tá fazendo o terceiro científico. Eu espero que ele se forme. Vendo ele formado, não me importa de Deus me chamar amanhã. É o maior prazer que eu tenho na vida.

Jomard — Você, enquanto guei, tem alguma contrariedade por seu filho ser homem?

Maparecida — Ele segue a voz do coração dele. Eu não vou me meter na vida dele, porquanto ele não se mete na minha.

Se vamos adorar, vamos adorar. Depois da adoração, cada um segue a voz do seu coração, não acham? Na minha casa aparecem muitos gueis. Dizem que meu filho é bonito. As bonecas, quando vê ele, fica deslumbrando atrás dele...

Roberto — Você não fica contrariado porque ele não é homossexual?

Maparecida — Deus me livre, não. Eu tenho que abraçar ele como ele é. Ele não condena o guei mas também não vive atrás.

Jomard — Mas você não gostaria que ele também fosse guei?

Maparecida — Não. Pra não me substituir! *(risos)*

Jomard — Mas tem umas história que você tem outros filhos...

Maparecida — O senhor sabe, professor, que eu era um menino que tinha saúde e o negócio de eu ser tranvesti não tem nada a ver uma coisa com a outra. Então as mulher me achava bonito, porque eu era pai-de-santo, cantava bem, sei rebolar, sempre distribuí simpatia. Então tinha essa mulher que me chamava assim num reservado e me oferecia aquele cachê pra ficar comigo. Eu, muito interesseiro, ia. Chegava lá, ela ficava a noite todinha; se quisesse se satisfazer comigo, que se satisfizesse... Aquilo pra mim era mesmo que eu estar tomando um purgante de azeite de carrapato, que eu não gosto mesmo, era contra a minha vontade. *(risos)* E a outra que diz que tem um filho meu, essa Dona Mariazinha, eu vivi com ela oito anos, que ela tinha um marido velhinho e eu tinha toda saúde, né? E então apareceu um menino, mas quando eu fui pra companhia dela, ela já tinha o menino. Eu fiz o santo dele com sete anos, por doença.

Jomard — Mas tem uma com quem você se casou. Como é o nome dela?

Maparecida — Dona Diva.

Roberto — Mas ela não engravidou, depois do casamento com você?

Maparecida — Não, ela não teve filho não.

Trevisan — Você se casou como?

Maparecida — Eu me casei na umbanda. Perante o mundo, eu sou solteiro, que eu não tenho documento no cartório. Casei na umbanda porque essa mulher já vivia me perseguindo há muitos anos, pra me sentir. Então, como era viúva, ela não queria se dedicar pra mim e perder o nome, não é? Mas a gente saía, transava, jantava fora; ela botava o dinheiro no meu bolso e quem pagava era eu; machão, né? Mas com o dinheiro dela.

Roberto — Vocês nunca foram morar na mesma casa?

Maparecida — Não. Não dava não.

Trevisan — Quando foi isso?

Maparecida — Isso já tá com seis anos.

Jomard — Mas ela vinha passar as noites aqui?

Maparecida — Ela vinha, botava os clientes todos pra fora. Os filhos-de-santo, quando acabava o toque, ela botava pra fora. Mas os homens, quando acabava o toque, queria sentir o pai, o carinho do pai. Aí ela ficava com raiva. E as minhas filhas ela dizia que não eram filhas, tudo era amizade comigo, tudo era interesse em mim. Mas não é. Eu tenho amor a meus filhos-de-santo como que seja meus legítimos filhos, sabe?

Trevisan — Me diz uma coisa, Mário, você conhece muitos pais-de-santo gueis?

Maparecida — A maioria são guei. Quando o pai-de-santo não é guei, quer ser mais machão que os outros, então é despeitado com as bonecas.

Roberto — Mas tem acontecido alguma coisa nesse sentido?

Maparecida — Não... Porque eu não ligo pra isso não. Aqueles que têm despeito de mim é porque têm inveja de me ver feliz. Pra sair agora, eu não preciso de carnaval: eu chego no meu quarto, pego meu vestido, boto meu sapato, boto meus documentos, boto o meu revólver na bolsa e saio. *(risos)* A polícia olha pra mim: "Boa noite, seu Mário!" Eu digo: "Boa noite". Chego num hotel, como feijoada, mão-de-vaca, o que eu quiser. Fica tudo me olhando, eu de brinco, do jeito que quiser. Não precisa ser carnaval pra eu me vestir de saia. Então tem aqueles que ficam querendo me imitar mas não podem, não trazem a estrela que eu trouxe, aí ficam despeitados. Outro diz: "Não vá em casa de Maria Aparecida porque ele é guei." Sou guei mas jamais um machão vai desmanchar uma quizumba que eu fizer. Não vai desmanchar mesmo! Porque quando ele chegou eu já tava! Eu tô com 36 anos de santo. E quando eu quero aprender, não vou aqui em Casa Amarela. Eu vou lá fora falar com quem sabe mais do que eu. Depois que Seu Apolinário, o meu zelador de santo, não tinha mais nada pra me dar, eu fui pra Salvador, pra casa de Mãe-Menininha e ali eu parei.

Trevisan — Mas por que você acha que tem tanto pai-de-santo guei?

Maparecida — Porque está na safra. Desde que eu chego guei é que encontro. A maioria. E todo mundo vê isso de perto.

Roberto — O pai Apolinário?

Maparecida — Não. Meu pai Apolinário era homem mesmo.

Roberto — Pai Romão?

Maparecida — O pai Romão era homem mesmo. Cheio de mulher.

Roberto — O pai Adão?

Maparecida — Era cheio de mulher.

Roberto — Então, nessa geração mais antiga não havia guei?

Maparecida — Eu também não vou jurar isso não! Não vou botar minha mão no fogo. A pessoa pode ser muito homem, mas quando chega na hora do ciscadinho, cai do papo, tá entendendo?

Trevisan — Em todo caso, por que você acha que atualmente existem tantos pais-de-santo gueis?

Maparecida — Meu filho, não sou eu que acho. Todo mundo vê!

Trevisan — Mas eu gostaria de conhecer a sua opinião: por quê?

Maparecida — Eu não sei. Eu acho que porque a gente se apega mais, tem mais comunidade com as pessoas, não sei. Eu acho que tá na safra, né?

Cadengue — E os seus amores, Maria? Fale do seu maior amor.

Maparecida — Eu não vou falar do meu maior amor porque assim vai ferir uma ferida que já está cicatrizada. E eu prefiro coisas estranhas, pra aumentar mais o meu caderno de fãs. Agora eu não quero construir amizades de maneira nenhuma. Vem um menino, bato um papo, a gente sai, curte uma legal. Sem compromisso!

Roberto — Com sua sensualidade, que parece ser muito forte, você alguma vez sentiu vontade de morrer de gozo, numa relação com uma pessoa?

Maparecida — Não, porque eu ligo o ventilador. O menino começa: "Cida, Cida". E eu: "Unh, unh!" Ele: "Cida, fale!" E eu: "Unh, unh!" E o ventilador tem que estar em cima de mim, porque eu já tô velha, né? Cheia de barbatana, com o colesterol bem alto. E se o ventilador não me soprar eu vou morrer! *(risos)*

Roberto — Qual dos seus amores durou mais tempo? Foi uns dez anos?

Maparecida — Não. Uns seis anos, oito anos, por aí. Eu sou muito fácil de me apegar às pessoas. Desde que a pessoa me entenda, acerte no meu fraco, eu já quero segurar. Por isso é que eu não quero que ninguém acerte no meu fraco. Todas as mulheres, todos os gueis têm um fraco.

Sílvio — O que mais te chama atenção num homem?

Maparecida — A ternura, o amor. Eu mesmo gosto de sentir o gosto, o cheiro do homem, gosto de sentir o suor do homem, entende?

Cadengue — Como é que os homens lhe paqueram? São eles que se aproximam de você?

Maparecida — Eles se aproximam. Mas se eu topar com a cara dele e ele não se aproximar, eu faço um trabalho e ele vem chorando na minha casa. Mas tem que saber o nome dele. A gente bota o nome dele dentro de uma cerveja, bota uma rosa vermelha, leva numa encruzilhada, abre uma carteira de cigarro, acende três, dá três fumaças pro ar, chama pelo nome dele, pedindo o que deseja, pedindo primeiramente a Deus e aqui na terra a Dona Leonora, que

é a Pomba-Gira cigana daqui do Palácio de Oxum. Aí faz um bife de carne de porco, virado bem quente no azeite de dendê e farinha carioca e alface e bota no pé dela. Aí dá uma macumba. Aí, quando vê a pessoa, antes da gente falar com ele a gente diz: "Eu te vejo pela frente, por trás te faço uma cruz, tu tem que amar tanto a mim como a Virgem Maria ama o Menino-Jesus." Quando ele dá as costas, a gente benze ele por detrás: "Deus que te abrande e o anjo-da-guarda te abrandeça, tu vai correr tanto atrás de mim como um jumento corre atrás de uma besta." Aí espera o resultado.

Cadengue — E o que é que se faz pra segurar um homem?

Maparecida — Você tem que deixar ele dormir, catá cafuné nele, então tira um pouquinho do cabelo da cabeça dele, amarra num retrosinho vermelho, bota o nome dele dentro do sapato do pé esquerdo, tá entendendo? Numa sexta-feira, convida ele para tomar um café na sua casa. Você lava o rosto bem cedo. Aquela água do seu rosto você bota pra ferver e dá o cafezinho pra ele tomar. Ele só vê a sua face na frente dele! *(risos)*

Trevisan — E quando você quer que ele se mande?

Maparecida — A gente vai num cemitério num dia de segunda-feira, procura uma cova que tem um nome de homem, vê o nome que está em cima da tumba. Aí *(batendo na madeira)* chama pelo nome três vezes e diz: "Olha, eu vim aqui para você fazer um socorro, pra tirar fulano do meu caminho." Aí, acende uma vela pra Deus e outra de cabeça pra baixo, praquele que está ali dormindo o sono eterno. Reza um Padre-Nosso, uma Ave-Maria, uma Salve-Rainha, oferece a São Raimundo praquele homem esquecer de mim como o defundo esquece do mundo. Aí ele procura outra boneca, outra mulher e sai da vida da gente. Mas é difícil! Quando a gente amarra um homem e quer deixar ele, o homem faz miséria com a gente!

Trevisan — Que tipo de homem lhe agrada mais? Jovem, alto, louro, preto?

Maparecida — Não importa que seja jovem. Nem importa que seja alto ou baixo, nem que seja preto ou branco. O que eu gosto do homem são três coisas que ele tem. Primeiro: a dentadura, a dentaria. Eu tenho horror a homem

que tem dente estragado de frente, eu tenho alergia. Segundo: não gosto de homem que usa calção. Eu chegando no quarto com um homem, ele tirando a roupa e estando de calção, já perdi o apetite. Só gosto de homem de cueca. E mais: homem que usa bigode. Sou taradinho! Homem cabeludo, eu adoro! Mas homem que usa perfume eu não gosto. No homem, eu gosto do cheiro da natureza dele. É uma tara minha, não gosto de homem que usa perfume. Agora, se eu for prum quarto com um homem, eu tenho que me perfurmar do pé à cabeça, principalmente nas partes mais escondidas, porque eu não sei a que ele vem, né? *(risos)* Então eu tenho que estar previnida! Eu quero servir o homem como mulher. Mas se chega na cama ele vai me procurar pela frente e quer pegar onde não deve, então eu me abro todinho. Do jeito que ele me procurar ele encontra. Aqui vem homem casado pra servir de mulher pra mim. Casado, pai de filho e tudo, vem aqui e quer que eu vá pra satisfazer a ele. Ele não procura um homem mesmo porque podem falar, chegar nos ouvidos da esposa. Então ele procura uma boneca. Outro dia eu fui para um baile. Quando era duas horas, vim pra casa. Um soldado me pediu carona no táxi. Quando cheguei aqui, ele desceu. Aí entrou, chegou no quarto, tirou as botinas, tirou o revólver, botou em cima do penteador, tirou a roupinha, ficou à vontade. Eu liguei o ventilador, deixei ele lá tomando aquela frescura; vim cá na cozinha, me perfumei todinha, porque eu tava suada da dança. Depois que me deitei na cama, ele foi pegar onde não devia. Dali a pouco, o soldado virou de costa, aí pegou assim na minha grela e começou a esfregar assim no ouvido. Então eu disse: "É comigo mesmo. Já que ele procurou, então toma." Aí ele disse: "Se eu encontrar você na rua e ver você cochichando com alguém isso que aconteceu aqui, eu dou seis tiros nas suas costas." E eu: "Besteira, meu filho, você não é o primeiro não. Olhe, dentro do quarto, ninguém é de ninguém." Ia amanhecendo o dia. Ele trocou a roupa e foi embora. Aí exigiu o dinheiro do táxi, né? Tudo bem.

Trevisan — Isso de virar as costas pra você acontece muito?

Maparecida — Ah, isso aí tá na safra. E essa época do Natal, vou lhe contar. Esses meninos aí de 13 a 15 anos, quando não passa na prova, o pai não dá dinheiro pro cinema, então eles correm atrás dos gueis, pra arranjar o dinheiro do cigarro. E a gente não pode dizer que não.

Trevisan — Onde é que você pega homem?

Maparecida — Eu não pego não, porque eu já tenho os meus fregueses certo. Hoje mesmo chegou dois e eu mandei voltar porque tinha esta reunião. *(risos)* Mas eu não vou perder não, porque amanhã eles vêm de novo. Quem gosta torna, né? E o criminoso volta sempre ao local do crime.

Cadengue — Normalmente, como é que os homens lhe chamam, na cama?

Maparecida — De Cida, Painho, Minha Preta, Minha Preta Velha, Minha Coroa.

Cadengue — Você acha que no Brasil se transa muito homem com homem?

Maparecida — E como! E como! A gente anda na rua, vê um garoto bonitinho, todo chique, tipo do manequim, chega na cama ninguém sabe se é ele se é ela.

Trevisan — E sua participação no Carnaval, como é? Você sai todo ano?

Maparecida — Todo ano, todo ano. Eu saio de baiana, de Carmem Miranda.

Jomard — Há quanto tempo você desfila no Carnaval?

Maparecida — Há muito tempo. Desde que eu me entendi de gente. E na Dantas Barreto, todo mundo espera ela: a Maria Aparecida. Às vezes eu levo rosa pra sacudir pro governador, para o prefeito, os turistas de fora. Eles perguntam: "Quem é esse?" É o transvesti Maria Aparecida! Aí eu saio toda me requebrando. Desfilo sempre no maracatu "Cambinda Estrela". Ali é gostoso. Ritmo africano mesmo!

Roberto — Se você pudesse fazer uma cirurgia pra ter o sexo que a mulher tem, você faria?

Maparecida — Não. Não porque eu acho que o meu *odi* é muito gostoso. Não sou eu que digo não, são os fãs. Ele vai a primeira vez, ele pede bis.

Trevisan — O que é *odi*?

Jomard — É o pau...

Cadengue — Não, é o cu...

Roberto — Você tem vontade de botar silicone?

Maparecida — Eu tenho vontade de fazer uma operação. Eu ia fazer mas estava com o açúcar muito alto e eu não quis me submeter a isso.

Roberto — Mas era uma operação pro peito crescer?

Maparecida — Pra crescer o peito e tirar a barriga. Então o médico disse que botava silicone e inchava tudinho, sabe? Fazia meu olho china, o busto e tirava o couro da barriga. E aí eu ia ficar esbelta, sabe? Eu vou tomar agora uma série de sauna pra ver se eu perco mais o abdômen. Porque eu não como. Passo fome pra não engordar, mas a barriga não sai. Meu corpo não é tão mal feito. Essa barriga é que tira minha elegância.

Roberto — Ó, Mário, e com o pessoal da seita, como é que você se dá? Se dá bem com os pais-de-santo? Com o Edu? *(outro babalorixá guei do Recife, conhecido como Pai Edu).*

Maparecida — Não. Eu me dou mais com as fêmeas do que com os machos.

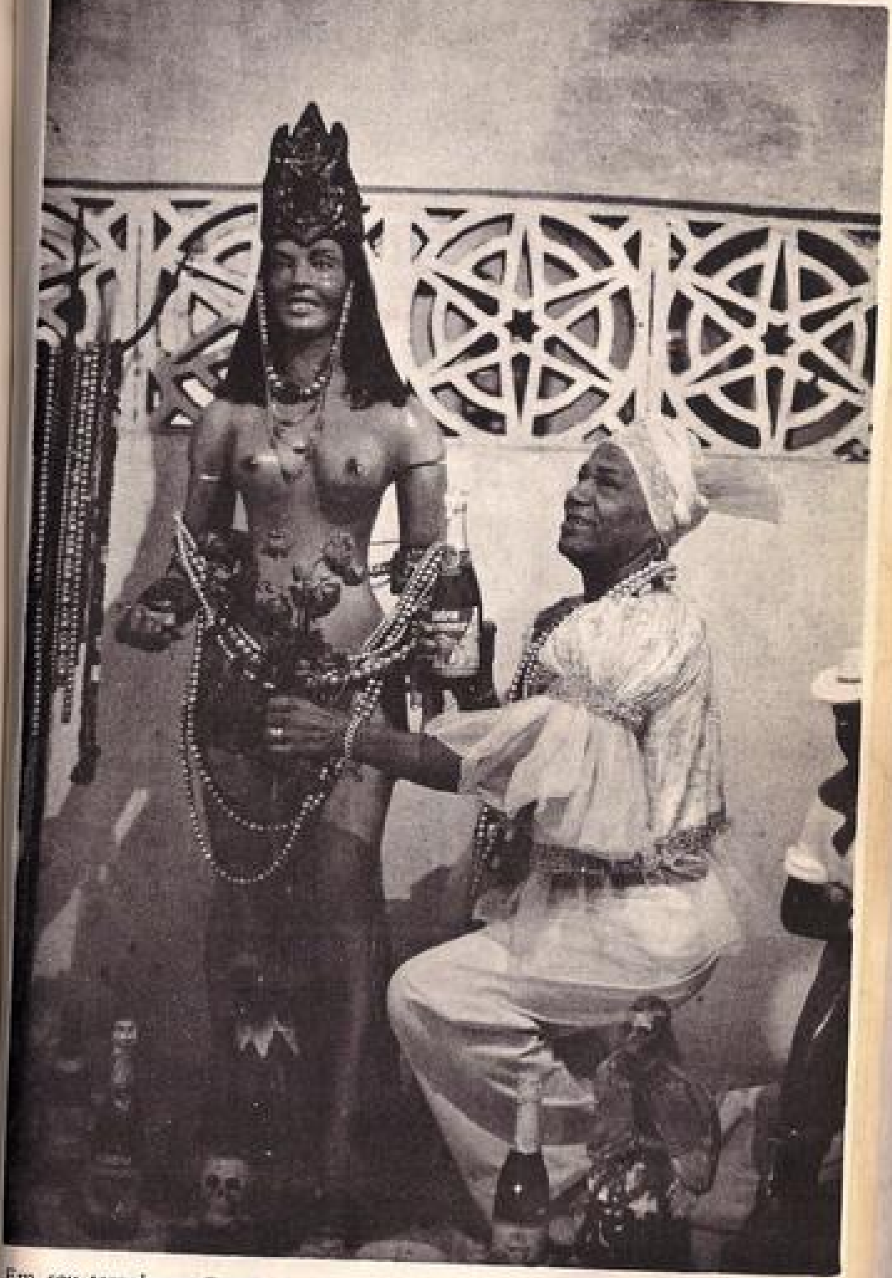
Jomard — Como você vê esse movimento chamado feminismo, de libertação das mulheres?

Maparecida — Olha, acho que a mulher segue a voz do coração dela, sabe? Tudo é válido, hoje. Sei lá, a mulher hoje não tá mais gostando de homem, quer outra mulher também. Ela segue a voz do coração dela!

Jomard — Você se vê como mulato? Ou como negro? Qual é a sua cor?

Maparecida — A minha cor é moreno. Eu converso com o espelho. Minha cor é morena, assim um pouco creme-caque.* Os olhos castanhos. Mas quando eu faço as minhas mágicas, você não vai ver esta figura, vai ver outra diferente. Se eu acho que tou ficando velho, cheio de rugas, eu começo a botar ouro na boca, pra quando sorrir os homens se encantar. . .

* *Cream craker*, tipo de biscoito tostado.



Em seu templo no Recife, o devoto babalorixá Maria Aparecida faz oferendas à Pomba-Gira. . .

...antes de transformar-se no exuberante babalorixá Mário Miranda de todos os carnavais. Onde termina o rosto, onde começa a máscara? (*fotos de Alcides Ferraz*)

30 HOMOSSEXUAIS CORTAM OS PULSOS EM PACTO DE MORTE

NOTÍCIAS POPULARES

Os anormais não se conformaram com a ação policial e aguardavam a vez de serem autuados em flagrante por vadiagem / Foi quando Jorge Mar, o "Vania" (foto), líder dos desocupados, quis imitar os suicidas do "Templo do Povo", e deu a palavra de ordem / Cela ficou inundada de sangue / Leia na página 7

HOMOSSEXUAIS ARROMBAVAM SÓ BOUTIQUES

LEVARAM MAIS DE DOIS MILHÕES DOS ESTABELECIMENTOS/ UM DELES PLANEJAVA COM PERFEIÇÃO OS ATAQUES/ LEIA NA PÁGINA 7

ARGENTINO HOMOSSEXUAL ESTRANGULADO EM S. PAULO

NOTÍCIAS POPULARES

De como a imprensa marrom cultiva uma imagem sensacionalista da homossexualidade...

1.500 NOTICIAS populares

O JORNAL DO TRABALHADOR

DERROTAS PROVOCAM REVOLUÇÃO NO PMDB

A DRT NÃO DÁ MOLEZA E MELA ELEIÇÃO DOS METALÚRGICOS

BANDIDO-GAY É O MAIOR TERROR DOS TAXISTAS

Gasolina a Cr$ 14,30 ou a morte dos táxis

DOIS HOMOSSEXUAIS ASSASSINADOS EM SP

Um foi morto dentro de uma boate na Vila Buarque e o outro enforcado na Zona Sul. Leia reportagens na pág. 7

10,00 NOTICIAS populares

FECHAMENTO DOS "HOTELECOS" CAUSA PROTESTO DAS MUNDANAS

DOIS CASAMENTOS DE HOMOSSEXUAIS REVOLTAM O POVO

"Nupcias" realizadas em segredo. Leia na pág. 15

4,00 NO

Balsa naufraga com 5 caminhões e mata 10 pessoas

…instilando o preconceito e a discriminação em seus leitores.

APÊNDICE 2

Anos de briga

A guerra santa do Dr. Richetti

"De noite, eu rondo a cidade a te procurar, sem encontrar..."

Paulo Vanzollini

Inicialmente havia apenas reclamações isoladas de anônimos travestis e prostitutas vitimadas pela violência policial que, desde o fim de maio, tomou conta de São Paulo, sob pretexto de limpar a cidade de vagabundos, anormais (também conhecidos por homossexuais), decaídas ou mundanas, marginais e desocupados em geral. Como é que se limpa uma cidade de 10 milhões de habitantes, refúgio dos miseráveis de todo o Brasil, com taxa de desemprego atingindo 8% da população ativa? Fácil: dando serviço para a polícia que, nestes tempos de semi-anistia, é menos solicitada mas precisa mostrar serviço. E dá-lhe, desvairada Paulicéia!

Uma guerra santa, em nome da família e da moral

Em abril, um jornal de grande penetração nas áreas conservadoras inicia uma campanha contra os travestis, sugerindo que a polícia tome atitudes mais enérgicas, em função do caso de um antiquário supostamente assassinado por um travesti. Logo depois, o delegado da Zona Sul (onde ocorreu o crime) Paulo Boncristiano e o Coronel da Polícia Militar Sidney Palácios tornam público um plano para combater travestis e homossexuais. Tal plano pretende juntar as forças da polícia militar e civil (verdadeira façanha, considerando-se as rivalidades entre ambas) para, entre outras coisas, tirar os travestis dos bairros residenciais, reforçar a Delegacia de Vadiagem e destinar um prédio (o desativado presídio do Hipódromo) para abrigar especialmente homossexuais. No fim de maio, é transferido para a Terceira Seccional (Centro) um delegado que se vangloria de ter, na década passada, expulsado as prostitutas de São Paulo e criado a zona de meretrício em Santos. Nome do personagem: José Wilson Richetti. Ele chega para levar o plano até as últimas conseqüências, através das Operações Limpeza e Rondão. Com uma bem montada equipe interpolicial, sai pela cidade disposto a limpar não apenas as zonas residenciais mas sobretudo o centro da cidade, atacando as Bocas do Lixo e Luxo, a Rego Freitas, Av. Ipiranga, Largo do Arouche e Vieira de Carvalho, áreas freqüentadas por prostitutas, travestis, michês, lésbicas e bichas em geral. Portando-se como um herói, ele convida um fotógrafo para documentar a operação, e alega apoio total de seus superiores, o secretário de segurança, desembargador Otávio Gonzaga Jr., e o chefe do Departamento de Polícia da Grande São Paulo, delegado Rubens Liberatori (acusado de deflagrar a famosa Operação Camanducaia que, em outubro de 1974, retirou menores infratores de São Paulo para soltá-los nus no interior de Minas). Aliás, um policial deixou claro a um repórter que as operações de limpeza estariam se realizando também a mando do General Milton Tavares, comandante do Segundo Exército.

Nas semanas iniciais, as investidas da polícia ocorreram de forma maciça, simultaneamente em diferentes regiões do centro, em horários díspares que variavam das quatro da tarde às quatro da madrugada, inclusive arrancando gente de dentro de táxis. Depois, pretextando insuficiência de efetivos policiais (!), a operação Limpeza entrou num ritmo menos maciço, agora mais rotineiro. De tal modo que os carros de chapa fria ou camburões rondam sistematicamente o centro ou estacionam em pontos-chave como o Largo do Arouche, levando quem não tiver carteira profissional assinada. "Precisamos tirar das ruas os pederastas, maconheiros e prostitutas", é o que declara Richetti, dizendo-se revoltado porque certa noite topou com dois homens beijando-se em público. "Eles não respeitaram nem minha mulher", reclama o delegado.

Finalmente, a querida paz dos cemitérios

O primeiro escândalo ocorre quando a revista *Isto É* publica a foto de um travesti sendo pisoteado durante uma

redada policial. Richetti justifica dizendo tratar-se de um homossexual que tentara matar uma pessoa. Logo depois os jornais noticiam que a prostituta Idália atirou-se do segundo andar da Seccional Centro, para matar-se ou escapar das violências sofridas. Outras mulheres vítimas da repressão referem-se aos banhos de água fria e às porradas que arrancam dentes, quebram pés e provocam abortos; denunciam extorsões mascaradas em fianças altíssimas para serem libertadas, e roubos sistemáticos de objetos de valor ou dinheiro, no ato da prisão. Richetti, muito eloqüente, diz que é incapaz de bater numa mulher nem tolera que seus investigadores o façam. Mas segundo depoimento de uma vítima ao deputado Eduardo Suplicy, é o próprio Richetti quem esmurra as costas ou a cabeça das mulheres que deixam a prisão, exigindo que mantenham o bico calado sob pena de represália. E um travesti relata como Richetti abriu uma gaveta e fechou-a violentamente, prendendo seus seios. Naturalmente, esses infelizes são acusados de inventar tudo, porque não estão do lado da lei, que cria a verdade. Mas nestes dias não é preciso muito esforço para ver surras em público. Na esquina da Rego Freitas com Major Sertório, investigadores tentam tirar a dentadura de um travesti, para recolher a gilete aí escondida. Como ele jura aos berros que seus dentes são naturais, é espancado e tido por mentiroso.

Não adianta apresentar documentos ou provas de bom comportamento, pois o critério é dos policiais. Muitas prostitutas estão sendo presas inclusive quando trazem habeas-corpus preventivo, que é rasgado no momento da prisão, pelos homens da lei. (Risos sarcásticos para a cega justiça). Nem adianta mostrar olerites milionários se você é uma bicha desmunhecada. Aliás, nos bares do Largo do Arouche, os investigadores já chegam gritando: "Quem for viado pode ir entrando no camburão." Leis, Constituição, Direitos? Até prova em contrário, todos os cidadãos são suspeitos. É por isso que o centro de São Paulo agora anda em paz: pelas ruas passeiam apenas bandos de policiais.

Apesar dos números (de 1.500 pessoas presas em uma semana, apenas 0,8% foram indiciadas), Richetti diz que as rondas estão dando ótimos resultados, alegando que no centro o número de assaltos diminuiu de 30 para 5 por dia. E afirma que só irá "acabar com isso quando os comerciantes e as famílias vierem me pedir". Imediatamente, uma providencial e desconhecida Associação dos Lojistas e Moradores do Centro vem a público agradecer a ação do delegado. Um panfleto distribuído pela cidade censura os "maus representantes do povo" (deputados) que defendem "prostitutas, homossexuais, lésbicas, trombadinhas e outros desocupados"; a atriz Ruth Escobar é acusada até de fazer apologia do aborto... Por estar empenhada na luta contra a repressão policial, a atriz recebe dezenas de telefonemas não tão anônimos, chamando-a de mãe das putas e sugerindo que transforme seu teatro em puteiro. Enquanto isso, o delegado Liberatori justifica as rondas, informando que "nossa obrigação é devolver a tranqüilidade à população". Cinismo?

O escândalo se alastra quando um sociólogo do prestigioso CEBRAP é preso, ficando três dias desaparecido. Crime: não trazia carteira de trabalho assinada. Então, até o Comitê Brasileiro de Anistia se manifesta. Ao mesmo tempo, o jurista Hélio Bicudo entra com representação judicial contra Richetti e o secretário de segurança. Deputados convocam a ambos para depor diante da Comissão de Direitos Humanos da Câmara Estadual e apresentam denúncias públicas, depois de ouvir depoimentos das prostitutas. Aliás, já desde o início das operações os grupos homossexuais, negros e feministas vinham se mobilizando em conjunto; organizam uma entrevista coletiva para denúncia das violências; entram com representação judicial contra Richetti; fazem intensa panfletagem na cidade; e organizam um Ato Público de protesto.

O Arouche é nosso

Naquela sexta-feira 13 de junho, dia de Santo Antônio, quase mil pessoas se reuniam diante do Teatro Municipal, no começo da noite. É verdade que há uma chuva intermitente; mas pela panfletagem e contactos realizados, esperava-se pelo menos o dobro de pessoas. Talvez os chamados setores democráticos não tenham achado a causa suficientemente nobre. No entanto, seus escassos representantes ali presentes pareciam dispostos a tirar o máximo rendimento

possível. Compareceram sim as bichas rasgadas que pouco têm a perder além da vida. Mesmo debaixo de um certo clima de tensão, foram se abrindo algumas faixas que pediam a exoneração de Richetti, protestavam contra a prisão cautelar ali experimentada e exigiam o fim da violência policial, da discriminação racial e a libertação de putas e travestis. Foram lidas várias cartas assinadas pelos diversos grupos organizadores do Ato. Certamente acostumados aos estereótipos tipo Trapalhões, os transeuntes olhavam perplexos para aqueles beijos, abraços e desmunhecações legítimas. E devem ter ficado ainda mais confusos quando estourou o primeiro slogan, gritado numa só voz: ADA, ADA, ADA RICHETTI É DESPEITADA. Ou então: A B X, LIBERTEM OS TRAVESTIS. Formada a passeata, logo depois, as frases foram pipocando, quase sempre implacáveis: RICHETTI ENRUSTIDA DEIXA EM PAZ A NOSSA VIDA. UM DOIS TRÊS RICHETTI NO XADREZ. ABAIXO O SUBEMPREGO MAIS TRABALHO PARA OS NEGROS. E muitos manifestantes se espantaram quando algumas feministas puxaram um refrão longamente repetido: SOMOS TODAS PUTAS.

Subindo pela Avenida São João e parando o trânsito, a passeata abria-se com um cordão de mulheres enlaçadas. Podia-se ouvir em uníssono: O GUEI UNIDO JAMAIS SERÁ VENCIDO ou AMOR FEIJÃO ABAIXO O CAMBURÃO (que, para contentar os mais tradicionais variava para ARROZ FEIJÃO ABAIXO A REPRESSÃO). Já na Praça Júlio Mesquita, a passeata se detém diante do Edifício Século XX, que abriga grande número de prostitutas e foi recentemente invadido pela polícia; temerosas de revanche, as mulheres não compareceram ao Ato mas saem às janelas e são aplaudidas. Aproximando-se do Largo do Arouche, ecoam os gritos uníssonos de LUTAR VENCER, MAIS AMOR E MAIS PRAZER. Ou também: AMOR TESÃO, ABAIXO A REPRESSÃO. A essa altura, algumas bichinhas mais afoitas pulam numa desmunhecação feroz e ensaiam seus próprios slogans do tipo RICHETTI É LOUCA, ELA DORME DE TOUCA. Entrando no Largo proibido desde há duas semanas, os manifestantes gritam O AROUCHE É NOSSO. Como a passeata estaciona ali por algum tempo, vários estabelecimentos amplamente sustentados pelas bichas

começam a baixar as portas, inclusive o famigerado Caneca de Prata cuja clientela de viados classe-média, entre incrédula e divertida, espia as primas-pobres, através da porta de vidro. É só na Boca do Luxo que a passeata vai se dissolver, em meio a um ligeiro alvoroço de alarme falso.

E a guerra não acabou...

Nada indica que a repressão vai arrefecer depois disso. Apesar de prometer punição para as arbitrariedades dos policiais, o secretário de segurança adverte que "não será esse o pretexto de que poderão valer-se aqueles que infringem as leis, ou atentam contra a moral e os bons costumes, para voltar a constranger a sociedade com seus desvios de comportamento". Aliás, de agora em diante parece que o próprio DOPS irá acompanhar o movimento homossexual com mais atenção, conforme se deduz de boletim expedido por esse órgão. Basta lembrar que a faixa mais visível da manifestação era uma enorme bandeira rosa com o nome da Convergência Socialista, cujas fotos foram amplamente difundidas pela imprensa. Sem querer, acabaram todos passando por membros dessa organização — numa tática já conhecida.

De todo modo, a abertura finalmente encontrou seus bodes-expiatórios. Cada beijo proibido irá custar uma briga. Não porque a repressão aumentou: trata-se da mesma repressão que se tornou mais explícita. Mas também é certo que, ao invés de conter a violência, a máquina que sustenta o Dr. Richetti estará apenas retardando o efeito da bomba. Trata-se de um problema de sobrevivência e não de moralidade. Basta ouvir o que dizia a prostituta Katia: "Quando posso, dou cobertura para os trombadinhas. Passa um por mim correndo e eu digo: Vai meu filho, que Deus te ajude."

"*...e nesse dia então vai dar na primeira edição: cena de sangue num bar da Avenida São João.*"

J.S.T.

(publicado no jornal *Lampião*, julho de 1980)

Uma casa que não era de Irene

Um dos meus últimos e frustrados planos de trabalho foi um livro sobre prostituição masculina no Brasil. Cheguei a conversar com um editor, mas logo percebi que se tratava de mais um dentre os milhares de planos sem futuro que os todo-poderosos editores acalentam só nas horas improváveis. Mesmo assim, cheguei a iniciar as pesquisas, que me pareciam um desafio: a junção sexo/dinheiro sempre constituiu uma pedra no meu sapato, porque no campo da sexualidade eu tendo a aceitar a troca carnal exclusivamente em termos de prazer tirado dos corpos, sem muitas interferências. Minha única experiência nesse sentido me irritou de tal modo que nem me permiti que acontecesse por completo: anos atrás, num banheiro da Universidade da Califórnia, em Berkeley, recebi um bilhete por debaixo da parte divisória, onde um rapaz me oferecia cinco dólares para transar com ele, não tendo conhecido senão minhas partes mais óbvias, o que ofendia meus brios políticos; respondi, num bilhete indignado, que eu não era objeto sexual e nem precisava de dinheiro para dissimular meu desejo; ele mandou outro bilhetinho: propunha dez dólares.

No Brasil, eu já ouvira referências insistentes porém vagas sobre bordéis masculinos em Fortaleza, Salvador, Rio, São Paulo, Porto Alegre. Até que um dia, casualmente, um amigo carioca se confessou freqüentador de uma dessas casas, num distante subúrbio do Rio. Pouco depois, viajamos para lá, num fim de tarde de sábado. Eu levava uma caneta e um caderninho, que me tranqüilizavam a agitada consciência: ia transar por dinheiro sim; mas tratava-se, em todo caso, de uma reportagem. Para meu espanto, o BORDEL

era uma casa igual a todas as casas de subúrbio, numa rua sem asfalto, esburacada e pouco iluminada, também típica da periferia. Àquela hora, crianças brincavam e mulheres conversavam nos portões. Fomos recebidos por Manuel, o dono da casa; era uma bicha muito branca, aparentando idade indefinida entre 45 e 60 anos. Das histórias mais conhecidas, sei que certa vez jogou milho sobre alguns fregueses que começaram a namorar entre si, *dentro do seu bordel*. A cozinha está cheia de rapazes que se agitam com a nossa chegada, já que somos os primeiros fregueses (o dia parece estar fraco). Eles são todos simples, com suas roupas sem moda, sandálias havaianas, geralmente muito jovens e amulatados. Manuel, por eles carinhosamente chamado de tia, entra desmunhecando e gritando com um certo humor teatral:

— Vocês saiam já da cozinha, meninos. Aqui é lugar das moças.

Essa divisão compulsória entre bofes e bichas me deixa pouco à vontade. Sinto-me ainda mais inseguro. Manuel nos serve bebidas variadas (que serão rigorosamente computadas no preço geral a ser pago na saída). Enquanto isso, na sala propriamente dita, há um único ocupante, que vê televisão colorida. Trata-se do amante de Manuel (por ele chamado de marido), um mulato muito jovem, taludo, de sorriso amplo num rosto em geral carregado. Aparentemente, ele se mantém fora da transação, mas na verdade faz as vezes de leão-de-chácara, com certa informalidade. Detrás da cozinha há uma espécie de pátio coberto com telhas e cheio de bancos, onde uns quinze rapazes aguardam fregueses. Sei que Manuel os apanha na vizinhança. Quando nos aproximamos, eles lançam olhares que se intensificam na tentativa de serem sensuais. Sua paquera carece de sutileza, bem no estilo convencional de machão. Isso me chateia novamente; sinto-me num teatro barato. Manuel, por sua vez, nos interroga sobre nossas preferências e cochicha elogios (pouco convincentes) às especificidades de cada rapaz. Alude sobretudo ao tamanho dos paus e à fogosidade dos "meninos". Tudo soa francamente banal, porque os rapazes não aparentam o charme que Manuel alardeia. Apesar de gentil, ele mal disfarça sua impaciência em que comecemos logo a função. Já sei que os preços são Cr$ 500,00 de "entrada" e Cr$

200,00 por rapaz (este dinheiro é pago diretamente a eles), mais os gastos de bar. Como não consigo me decidir, dali a pouco sou o único freguês que sobra. Me sinto um bife a ser devorado, porque os rapazes me abordam, puxam assunto, espiam e piscam, feito moscas em volta da minha bolsa. Manuel me faz sinais pouco discretos, apontando um ou outro, e enfatizando os tamanhos. Eu o chamo; peço que me arranje alguém que seja terno e — deixo bem claro — que tenha versatilidade. Recebo uma resposta sarcástica:

— Já sei. Você também é do time das lésbicas...

Afinal, Manuel acaba quase me impondo um belo mulato de cabelos cacheados — "tiro e queda", segundo ele. Dirigimo-nos para um dos seis apartamentos contíguos, que existem na parte dos fundos do terreno. Não demoramos. Pago a minha taxa e saio frustrado com promessas não cumpridas: eu me deitara com um estereótipo. Como são fregueses antigos e sabem escolher melhor do que eu, meus amigos repetem a dose. Logo depois, a casa fica em borborinho com a chegada de um velho estrangeiro, gordo e espalhafatoso que — também familiarizado com o ambiente — vai escolhendo vários "bem dotados". Até que entra num apartamento, com mais quatro. Eu rondo por ali, pouco à vontade, disposto a ir embora logo mais. Manuel vem conversar, fazer propostas, vender seu produto. Tento explicar-lhe que é minha primeira vez num bordel. Então, lembro da reportagem e faço perguntas. Manuel tem a casa há uns dez anos. Tudo o que sabe aprendeu num famoso bordel masculino de Campos, que fechou após a morte de sua dona, uma bicha muito antiga. Diz receber ali atores famosos, personalidades e políticos de todo o país, que chegaram a ajudá-lo na construção da casa. Pergunto sobre um insistente boato de que certo membro da hierarquia eclesiástica seria também cliente da casa. Manuel não confirma nomes — questão de ética. Jura que não trabalha com menores; mas logo a seguir se contradiz ao informar que alguém trabalha com ele desde os treze anos. Os rapazes vêm ali reforçar seu orçamento; são todos proletarizados; raramente ultrapassam os 30 anos; e acabam se tornando um pouco parte da família de Manuel, que cobre suas necessidades e chega a pagar-lhes médico. Todos o querem bem na vizinhança, onde ninguém desconhece a natureza do negócio. Não sei por que acabamos

falando de amantes. Manuel conta que jamais botou a mão na bunda do seu homem; e nem faz questão, mesmo porque tomaria uma surra, se lhe "faltasse com o respeito". Quando um rapazinho esguio se aproxima sob pretexto de filar cigarro, Manuel revira os olhos para o meu lado e volta à carga:

— Esse é um doce de menino. Faz de tudo!

São ternos os olhos do rapaz, de tal modo que sinto um súbito entusiasmo e decido tirar a prova dos nove, pois afinal sou um repórter... Na cama, fico sabendo que ele trabalha numa fábrica, tem 19 anos e voltará para casa logo depois. Ainda atormentado por pruridos políticos, pergunto-lhe se não tem problemas em fazer de tudo na cama; ele mostra-se evasivo. Penso que fui enganado de novo, enquanto o rapaz — que chamarei Fernando — vai tirando a roupa e revela um corpo delicado, cheiroso e absolutamente doce da cabeça aos pés. Eis o segredo, penso esquecendo-me das palavras-de-ordem militantes, eis o segredo tanto tempo guardado por uns pedaços de pano. E mergulho no desejo. No final da função, devo dizer que eu me sentia absolutamente transtornado. Não que a transa tivesse sido particularmente boa. Mas eu sofrera uma revelação. Sorria por todos os poros, quando paguei Fernando. Continuei sorrindo mesmo quando o apartamento foi invadido por um rapaz que se oferecia de modo insistente e que, ante a minha recusa, pediu dinheiro para pegar condução. Continuei sorrindo quando vi Fernando a rondar novos fregueses, quase sem me reconhecer — ele que iria voltar para casa "logo depois". Cheguei até um dos fregueses e apregoei as virtudes de Fernando. Mais ainda: esquecido de que era um profissional da imprensa, vou até Fernando e lhe digo: "Te arranjei um novo freguês, seu sacaninha" — e aponto, sorridente. Sei muito bem que Fernando não tem os atributos mais cotados naquele meio, nem merece elogios por versatilidade. Mas houve entre nós um movimento mais subterrâneo, inexplicável: quando nosso jogo de amor passou a adquirir ritmo, aquele rapazinho de olhos doces e cheiro delicado começou a ganir de gozo. Não se tratava de orgasmo profissional. Ele não apenas jorrou como perdeu as estribeiras e, ao contrário de sua negativa anterior, se ofereceu na hora do gozo, enrodilhando as pernas na minha cintura, na

mais legítima súplica de "devora-me ou te decifro". Ainda que não tenhamos feito nem uma coisa nem outra, esse seu não premeditado gesto de oferenda, absolutamente não previsto em ambos nossos códigos, bastou para me desarticular. Ele dava uma medida exata do desejo que nós dois — estranhos um ao outro, de classes e interesses divergentes — tínhamos compartilhado naquele leito polivalente, desregrado e paradoxal.

Quando deixamos o bordel, as crianças brincavam por cima do nosso carro e as mulheres ainda conversavam nos portões de suas casas. No caminho de volta para o Rio, gozo de uma euforia silenciosa e quase mística: sinto-me habitante daquele mesmo universo paradoxal de um Pasolini. Meus amigos contavam proezas, mas eu não tinha muito o que reportar, porque trazia uma sensação difícil de comunicar. Soube, inclusive, que os rapazes do bordel são realmente mais versáteis do que aparentam; podem fazer de tudo na cama, contanto que haja discrição posterior, para não abalar as regras e papéis. Papéis? Penso eu. Regras? Relação de poder? O espaço proibido de Fernando se abrira a ele com o dinheiro que lhe dei: através desses "execráveis" Cr$ 200,00 ele se exorcisou e se permitiu o prazer. Naquela cama tinha se articulado, para além de uma relação dominador-dominado, uma mediação onde paradoxalmente o dinheiro suspendia os papéis sexuais de macho e fêmea. Essa a suprema revelação: o desejo explodira no momento em que os Cr$ 200,00 se tornaram simbólicos e, num extremo chocante, se revestiram de uma aura liberadora. Por uns poucos momentos, não houvera dominação; apenas prazer. Os uivos daquele operário de 19 anos, que falava gíria de malandro, eram uivos de um instante indeterminável em que dois desejos subvertiam o valor dinheiro, ao lhe adicionar uma nova qualidade distante da dicotomia bom/mau. O dinheiro, que garantia meu poder sobre aquele operário, também refinara sua libido. Tratava-se de algo absolutamente chocante para minha consciência de militante: havia uivos de amor para além do que meus parâmetros políticos supunham; havia tesão puro, propiciado por meus Cr$ 200,00. Dentro do meu universo ideologicamente encerrado, eu descobria um impasse: aquele corpo operário se libertava do trabalho e se revelava, em profundidade, justamente na "abjecta" relação

de venda carnal. Mais: ultrapassando o nível da troca desigual, tanto o dominador quanto o dominado gozavam. Naquela cama, onde o machão se enternecia e sensualizava, minhas idéias inflexíveis esbarravam no paradoxo dos desejos, quando já não se sabe quem se oferece, quem se impõe. Juntos na cama, não tínhamos feito nada do que se previa e gemíamos ambos de igual prazer, sem dar importância aos papéis. O bordel subvertia meu bom-mocismo. Ainda que por instantes, eu também subvertia o operário Fernando. Era o que eu pensava, com o vento da estrada na minha cara.

Até hoje sinto os ecos daquela perplexidade.

J. S. T.

(publicado no jornal *Lampião*, novembro de 1980)

No País dos modismos

Escrevi, certa vez, que as reivindicações homossexuais estavam tendo relativa repercussão em certos setores porque o Brasil precisava, para se modernizar, de bichas e lésbicas funcionando como testas-de-ferro da Abertura. Agora, após o impacto da onda, parece confirmar-se que esses mesmos setores usaram os homossexuais como um balão-de-ensaio para controlar os direitos individuais de forma dissimulada. De fato, indícios recentes me levam a crer que, passado o "boom" polissexual de discutível origem, começou a fase do "sonho acabou" exceto que, além de fúnebres, as pompas têm sido ferozes. Isso se evidencia, por exemplo, no caso Antônio Chrysóstomo, onde stalinistas recém-definidas como feministas decretaram, em nome da defesa da família, uma campanha de difamação contra um homossexual atrevido que, após adotar uma menina, recusou-se a mudar seus hábitos para os de uma "bicha velha respeitável". Resultado: Chrysóstomo continua em prisão preventiva, mesmo sem culpa formada. Ao mesmo tempo (mas não pelo mesmo motivo), o jornal LAMPIÃO encerrou suas atividades; lançado num beco-sem-saída, acabou se tornando um simples órgão de gueto, inclusive por um surdo boicote; contavam-se nos dedos os progressistas que liam esse órgão indiscutivelmente alternativo da imprensa brasileira. Outro fato é a atomização e desgaste do periclitante Movimento Homossexual, minado por todo o tipo de inseguranças subjetivas e assaltado por militares esquerdistas mais preocupados em fazer proselitismo partidário do que em defender direitos de importância, para eles, secundária. Mais recentemente, aconteceu a polêmica entrevista de Dina Sfat na revista VEJA, onde essa

atriz fala sobejamente contra os homossexuais, a partir da tribuna que ela merece enquanto Musa-do-próximo-verão-da-Classe-Média-Carioca. Não me surpreendeu tanto o teor rancoroso das afirmações dessa atriz considerada progressista, mesmo porque é sabido que o próprio teatro onde ela se formou era refratário à presença de homossexuais nos seus quadros. Antes, seu tom ressentido me assusta por manifestar agressividade contra um estilo de vida *que ela diz conhecer*. Porque privou com algumas pessoas homossexuais, Dina Sfat se dá ao direito de cometer o mesmo imperdoável deslize dos meios de comunicação mais sensacionalistas: generaliza em cima de preconceitos. Assim, se Clodovil é homossexual, todos os homossexuais serão costureiros sarcásticos e elegantes — o mesmo que tachar os heterossexuais de execráveis, só por causa de Jece Valadão. Com três palavrinhas ressentidas, Dina Sfat definiu milhares de homens deste país (muitos mais do que ela imagina!!!) como meras "simulações do feminino à antiga" (sic) — e, no caso, sequer fez alusão às lésbicas que naturalmente não existem, conforme já dizia a rainha Vitória. Pior: Dina se define a si mesma como uma "odalisca" que perdeu o trono para as bichas... Ora, esse é o mesmo tom catedrático e blasé que tenho notado ultimamente em certa parcela "esclarecida" da população — a mesma que há pouco tempo atrás paparicava os homossexuais. Depois do consumo, cuspa-se o bagaço: para essa gente, as eventuais investidas (na verdade, gestos de defesa) de liberação homossexual tornaram-se então um modismo descartável — como deixa bem claro a entrevista de Dina. Parece-me escandaloso classificar os gostos sexuais dos "outros" como "moda de verão". Trata-se, a meu ver, de uma atitude mais sofisticada mas não menos repressiva do que a truculência do delegado Richetti, que certamente nunca soube da existência de uma "moda guei", visto que jamais deixou de dar batidas sistemáticas contra locais públicos freqüentados por supostos homossexuais. Receio que os fazedores de moda não vêem um palmo diante de Ipanema-Leblon-Barra e confundem a futilidade das novelas da Globo (eventualmente receptivas ao estilo homossexual mais conformista) com o gosto mais corrente no país. Por essas e outras, sou levado a crer que, neste surrado País do Carnaval, as pessoas homossexualmente ativas foram colocadas

no mais folclorizado Bloco da Abertura, servindo como sangue novo para reforçar o conformismo dos progressistas de última hora. Sim, porque nossos setores esclarecidos da população criaram um "jeitinho brasileiro" de ser progressista sem mudar absolutamente nada: absorvem as mudanças com superficialidade gritante, através de disfarces primorosos. Talvez por isso sejamos conhecidos, em outros países da América Latina, como "los macaquitos". O que, na verdade, esses setores falsamente progressistas se recusaram a compreender é que a luta dos assim definidos homossexuais extravasa muito o mero território do desejo divergente e, inclusive, os limites da sexualidade em si. Basta lembrar (mais uma vez) que a sexualidade é provavelmente o último território selvagem do ser humano, sendo o amor homossexual uma de suas manifestações potencialmente mais rebeldes, já que pode corroer (ou perverter) o modelo sexual institucionalizado. Portanto, criar modas sexuais — sejam elas homo, hetero, bi, etc. — significa compartimentalizar e barrar o desejo, que só floresce no reino do múltiplo e do imprevisível. Se há uma importante lição política a tirar desse encontro com um desejo liberado é de que os modelos e padrões estão sempre ligados a um referencial de *normalidade* extremamente perigoso por simplificador, maniqueísta. E é justamente esse maniqueísmo cristão de 2.000 anos atrás que, disfarçado sob rótulos revolucionários, descubro fazendo escola neste país. Que o digam a Musa Dina Sfat e os perseguidores de Antonio Chrysóstomo. Aliás, se são esses os progressistas do Brasil, talvez fosse melhor repetir as palavras de Thomas Mann: Deus tenha piedade de ti, meu país.

J.S.T.

(publicado no jornal *Movimento*, 15.11.1981)

Bibliografia

ALCOFORADO, Maria Letícia Guedes. *As marcas da França nos romances de Adolfo Caminha*, São Paulo, 1982. (mimeo.)

ANDRADE, Mario de. *Aspectos da Literatura Brasileira*, Livraria Martins Editora, São Paulo, 1967.

ANDRADE, Oswald de. "Revista de Antropofagia", in *Diário de São Paulo*, São Paulo, 24 de abril de 1929.

——— *Teatro*, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1978.

ARTAUD, Antonin. *O teatro e seu duplo*, Editora Max Limonad, São Paulo, 1984.

AZEVEDO, Manoel Antônio Álvares de. *Cartas*, Academia Paulista de Letras, São Paulo, 1976.

BASTIDE, Roger. *Brasil, terra de contrastes*, Editora Difel, São Paulo, 1975.

BONTEMPO, Márcio. *Livro de Bolso da Medicina Natural*, Editora Ground Informação Ltda., Rio de Janeiro, 1979.

BORBA FILHO, Hermilo. *Um cavaleiro da segunda decadência (vol. IV: Deus no pasto)*, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1972.

——— *Sobrados & Mocambos* (peça teatral), Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1972.

BROCA, Brito. *Românticos, Pré-Românticos, Ultra-Românticos*, Livraria Editora Polis, São Paulo, 1979.

CAMINHA, Adolfo. "Um livro condenado", in *A nova revista*, vol. I, n.º 2, Rio de Janeiro, fevereiro de 1896.

——— *Bom-Crioulo*, Edições de Ouro, Rio de Janeiro, 1966.
——— *Bom-Crioulo, The Black Man and the Cabin Boy*, Gay Sunshine Press, San Francisco, 1982.
CARELA, Túlio. *Orgia (Diário Primeiro)*, José Álvaro Editor, Rio de Janeiro, 1968.
CARUSO, Igor. *La separación de los amantes*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1978.
CASTRO, Francisco José Viveiros de. *Attentados ao pudor*, Livraria Editora Freitas Bastos, Rio de Janeiro, 2.ª edição, 1932.
CAVACO, Carlos. *Morrer pela Pátria*, Graphica J. do Valle, Rio de Janeiro, 1937.
CENDRARS, Blaise. *Etc..., etc... (Um livro 100% brasileiro)*, Editora Perspectiva, São Paulo, 1976.
CHRYSÓSTOMO, Antônio. *Caso Chrysóstomo: o julgamento de um preconceito*, Editora Codecri, Rio de Janeiro, 1983.
Confissões da Bahia (1591-1592) — Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil, Edição especial da Sociedade Capistrano de Abreu, F. Briguet & Cia. Editores, Rio de Janeiro, 1935.
Confissões de Pernambuco (1594-1595), Editora da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1970.
COSTA, Jurandir Freire. *Ordem médica e norma familiar*, Edições Graal, Rio de Janeiro, 1983.
DAMATA, Gasparino (org.). *Histórias do amor maldito*, Gráfica Record Editora, Rio de Janeiro, 1967.
——— *Poemas do amor maldito*, Coordenada Editora de Brasília, 1969.
Denunciações da Bahia (1591-1593) — Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil, Série Eduardo Prado, Editor Paulo Prado, São Paulo, 1925.
Denunciações de Pernambuco (1593-1595), FUNDARPE-Diretoria de Assuntos Culturais, Recife, 1984.
DETREZ, Conrad. *O jardim do nada*, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1979. (traduzido de *L'herbe à bruler*, Paris).
——— "Jésus, les machos et les guérilléros: entretien avec Conrad Detrez", in *Masques*, n.º 2, Paris, automne 1979.

FONSECA, Guido. "A prostituição masculina em São Paulo", in *Arquivos da Polícia Civil*, vol. XXX, São Paulo, 2.º semestre de 1977.
FOUCAULT, Michel. "Entretien", in *Masques*, n.º 13, Paris, printemps 1982.
FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*, Editora da Universidade de Brasília, 1963.
——— *Sobrados & Mucambos*, (2 vol.) Livraria José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 5.ª edição, 1977.
——— e outros. *Livro do Nordeste*, Arquivo Público Estadual, Recife, 2.ª edição, 1979.
FOSTER, Stephen W. "Homosexuality and the Inquisition in Brazil: 1591-92", in *Gay Sunshine*, issue 38/39, San Francisco, Winter 1979.
FRY, Peter. *Para inglês ver*, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1982.
——— VELHO, Gilberto, CORRÊA, Mariza e outros. *Caminhos cruzados*, Editora Brasiliense, São Paulo, 1982.
——— e MC RAE, Edward. *O que é homossexualidade*, Editora Brasiliense, São Paulo, 1983.
GALEANO, Eduardo. *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1975.
——— *Vozes & Crônicas*, Global Editora, São Paulo, 1978.
GRIGULEVICH, I. *Historia de la Inquisición*, Editorial Progreso, Moscú, 1976.
HESSEL, Lothar e RAEDERS, Georges. *O teatro no Brasil sob Dom Pedro II*, Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1979.
HOCQUENGHEM, Guy. *Race d'ep!*, Éditions Libres/Hallier, Paris, 1979.
LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1967.
LEME, Pedro Taques de Almeida. *História da Capitania de São Vicente*, Edições Melhoramentos, São Paulo, s/d.
LÉPINE, Claude. "Análise formal do panteão Nagô", in *Bandeira de Alairá*, org. de Carlos Eugênio Marcondes de Moura, Editora Nobel, 1982.
Livro da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-9), Editora Vozes, Rio de Janeiro, 1978.
MACHADO, Luiz. *Descansa em paz, Oscar Wilde*, Editora Codecri, Rio de Janeiro, 1982.

MAGALDI, Sábato. *Panorama do teatro brasileiro*, Serviço Nacional de Teatro, 2.ª edição, s/d.
MANTA, Inaldo de Lira Neves. *A arte e a neurose de João do Rio*, Livraria Francisco Alves Editora, Rio de Janeiro, 5.ª edição, 1977. (1.ª edição em 1928).
MARTINS, Edilson. *Nossos índios, nossos mortos*, Editora Codecri, Rio de Janeiro, 1978.
MATOGROSSO, Ney "Entrevista", in *Interview*, n.º 5, São Paulo, maio de 1978.
MEDEIROS, Eugênio; SAMAIN, Etienne e JASIELLO, Franco. *Abaporanga*, RN/Econômico Empresa Jornalística Ltda., Natal, s/d.
MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Tempo dos Flamengos*, Companhia Editora de Pernambuco, Recife, 1979.
MENDES, Miriam Garcia. *A personagem negra no teatro brasileiro*, Editora Ática, São Paulo, 1982.
MOTT, Luís. *Gilete na carne: etnografia das auto-mutilações dos travestis da Bahia*, Salvador, 1981. (mimeo.)
——— *Dez viados em questão: tipologia dos homossexuais da cidade de Salvador, Bahia*, Salvador, 1982. (mimeo.)
——— *Escravidão e homossexualidade*, Salvador, 1982. (mimeo.)
——— *Os sodomitas no Brasil Colonial*, Salvador, 1982. (mimeo.)
MOURA, Carlos Francisco. *O teatro em Mato Grosso no século XVIII*, Edições Universidade Federal de Mato Grosso/SUDAM, Belém, 1976.
NAVA, Pedro. *O círio perfeito*, Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1983.
NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*, Editora Brasiliense, São Paulo, 1982.
NUNES, Viriato Fernandes. *As perversões sexuais em medicina legal*, These Inaugural, Faculdade de Medicina de São Paulo, São Paulo, 1928.
OLIVEIRA, Valdemar de. "O Capoeira, um teatro do passado", in *I Concurso Nacional de Monografias-1976*, Serviço Nacional de Teatro, Brasília, 1977.
PASSAY, Jean-Jacques. "L'Incapacité juridique au plaisir", in *Fous d'Enfance (Recherches)*, n.º 37, Paris, avril 1979.

PAZ, Octavio. "La mirada anterior", in *In/mediaciones*, Seix Barral Ed., Barcelona, 1981.
PERLONGHER, Nestor. "El mundo gay en Brasil: Visión del Paraíso", in *Cerdos & Peces*, n.º 4, Buenos Aires, julho de 1984.
PIERANGELLI, José Henrique. *Códigos Penais do Brasil*, Editora Jalovi, Bauru, 1980.
PINTO, Jarvis Viana. *Homossexualidade e legislação no Brasil*, São Paulo, 1981. (mimeo.)
PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil*, Livraria José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 1972.
Processo Judiciário n.º 21.491, 10.ª Vara Criminal, Rio de Janeiro, 1980/2. (contra Roosevelt Antônio Chrysóstomo de Oliveira).
RIBEIRO, Leonídio. "Homossexualismo e endocrinologia", in *Revista Brasileira*, n.º 9, Rio de Janeiro, 1935.
——— "Homossexualismo e endrocrinologia", in *Arquivos de Medicina Legal e Identificação*, n.º 14, Rio de Janeiro, 1937.
——— "Etiologia e tratamento da homossexualidade", in *Arquivos de Medicina Legal e Identificação*, n.º 15, Rio de Janeiro, 1938.
RODRIGUES, Nelson. *Teatro quase completo*, Editora Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1966.
ROMERO, Abelardo. *Origem da imoralidade no Brasil*, Editora Conquista, Rio de Janeiro, 1967.
RUY, Affonso. *História do teatro na Bahia (sec. XVI-XX)*, Livraria Progresso Editora, Salvador, 1959.
SALES, Nívio Ramos. *Prova de Fogo*, Editora Esquina, Rio de Janeiro, 1981.
SCHILLING, Paulo R. *O expansionismo brasileiro*, Global Editora, São Paulo, 1981.
——— *Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil (1618-1620)*, in *Anais do Museu Paulista*, tomo XVII, São Paulo, 1963.
SILVA, Aguinaldo. "Chrysóstomo: qual é o crime?", in *Careta*, São Paulo, 4 de agosto de 1981.
SINISGALLI, Aldo. "Observações sobre os hábitos, costumes e condições de vida dos homossexuais (pederastas passivos) de São Paulo", in *Arquivos de Polícia e Identificação*, vol. II n.º 1, São Paulo, 1938/39.

——— "Considerações gerais sobre o homossexualismo", in *Arquivos de Polícia e Identificação*, vol. II, n.º 1, São Paulo, 1938/39.
SIQUEIRA, Sônia Aparecida de. *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*, Editora Ática, São Paulo, 1978.
SOLÉ, Jacques. *El amor en Occidente (Durante la Edad Moderna)*, Librería Editorial Argos, Barcelona, 1977.
SONTAG, Susan. *A doença como metáfora*, Edições Graal, Rio de Janeiro, 1984.
——— "Notes on camp", in *Against interpretation*, A Delta Book, New York, 1966.
SOUZA, J. Galante de. *O Teatro no Brasil*, Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro, 1960.
WHITAKER, E. de Aguiar, e outros. "Estudo biográfico dos homossexuais da capital de São Paulo. Aspectos de sua atividade social", in *Arquivos de Polícia e Identificação*, vol. II, n.º 1, São Paulo, 1938/39.
YOUNG, Allen. *Gays under the Cuban Revolution*, Grey Fox Press, San Francisco, 1981.
——— "Gay gringo in Brazil", in *The Gay Liberation Book*, Ramparts Press, San Francisco, 1972.

REVISTAS E PERIÓDICOS

Boletim do Grupo Gay da Bahia, n.º 3, Salvador, abril de 1982.
——— n.º 5, Salvador, dezembro de 1982.
——— n.º 11, Salvador, junho de 1985.
Homem, n.º 53, "Andrea de Maio em busca da perfeição", São Paulo, dezembro de 1982.
Lampião, n.º 0, "Mas qual é o crime de Celso Cury?", de João Silvério Trevisan, Rio de Janeiro, abril de 1978.
——— n.º 10, "Quem tem medo das 'minorias'?", de João Silvério Trevisan, Rio de Janeiro, março de 1979.
——— n.º 12, "Grupo SOMOS, uma experiência", Rio de Janeiro, maio de 1979.
——— n.º 14, "ABC do Lula", Rio de Janeiro, julho de 1979.
——— n.º 31, "Mendigos da normalidade", de João Silvério Trevisan, Rio de Janeiro, dezembro de 1980.

A Nova Lusitânia, "Carta de doação da Capitania de Pernambuco a Duarte Coelho", s/d.
O Pasquim, n.º 208, "Entrevista com Paschoal Carlos Magno", Rio de Janeiro, 2 de julho de 1973.
Paz y Liberación, n.º 4, Houston, maio de 1980. (edição em português/mimeo.)
Planeta, n.º 126-A, "Candomblé e Umbanda", São Paulo, s/d.
——— "Portão haitiano"; "Aids: o que a medicina alternativa propõe", setembro de 1985.
A scena muda, n.º 128, Rio de Janeiro, 13 de setembro de 1923.
Seu Tipo, de Ney Matogrosso, Programa do show, 1980.
Teses para Libertação Homossexual II, da Fração Guei da Convergência Socialista, São Paulo, março de 1980. (mimeo.)